J. Calvino ganó a la ciudad de Ginebra para la causa protestante. Un jurista que reformó conforme a su doctrina las instituciones religiosas de la ciudad y estableció un modelo de relaciones entre la Iglesia y el Estado que se extendería después por Europa y América del Norte. Su influencia es tan amplia como disputada: para unos, en él se encuentra la semilla de ideas modernas que van desde la libertad de conciencia o el derecho de resistencia al republicanismo norteamericano o el espíritu del capitalismo; para otros, en cambio, se trata de un teócrata intolerante. En el quinto centenario de su nacimiento, esta monografía ofrece una nueva interpretación de la teología política calviniana, analizando sus textos clave a la luz de los antecedentes conceptuales y de las circunstancias prácticas en que Calvino los escribió. Se analiza así el sentido político que originalmente tuvieron sus ideas sobre la predestinación, el voluntarismo divino, la interpretación bíblica, la ética protestante, la disciplina eclesiástica o la obediencia al príncipe cristiano. ¿De qué modo contribuyó el protestantismo a la Modernidad secular? He aquí el interrogante que, a la luz de esos análisis, plantea este libro.

MARTA GARCÍA ALONSO es profesora del Dpto. de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED, donde se doctoró con mención europea y premio extraordinario. Ha efectuado estancias de investigación en la Universidad Católica de Lovaina, la École Pratique d'Hautes Études y la École Normale Supérieure (París) y el Institut d'Histoire de la Réformation (Ginebra), con becas nacionales e internacionales. Especialista en las relaciones entre religión y política, es autora de numerosos artículos publicados en las principales revistas en lengua española.

ISBN: 978-84-7658-863-5

9 788476 588635

GOBIERNO DE ESPAÑA · MINISTERIO DE CULTURA

www.anthropos-editorial.com

169

Marta García Alonso

La teología política de Calvino

PC PU

Marta García Alonso

La teología política de Calvino

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

PENSAMIENTO CRÍTICO • PENSAMIENTO UTÓPICO

ANTHROPOS

LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE CALVINO

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Serie dirigida por José Gómez Caffarena, †José M. Mardones y Reyes Mate

PENSAMIENTO CRÍTICO / PENSAMIENTO UTÓPICO

169

Marta García Alonso

LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE CALVINO

Prefacio de Pierre-François Moreau

Esta obra ha sido publicada con una subvención de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura, para su préstamo público en Bibliotecas Públicas, de acuerdo con lo previsto en el artículo 37.2 de la Ley de Propiedad Intelectual.

La teología política de Calvino / Marta García Alonso ; prefacio de Pierre-François Moreau. — Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial, 2008
XIII p. 286 p. ; 20 cm. (Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico ; 169. Serie Filosofía de la Religión)

Bibliografía p. 263-275. Índices
ISBN 978-84-7658-863-5

1. Calvin, Jean (1509-1564) - crítica e interpretación 2. Teología política - Historia - s. XVI 3. Calvinismo 4. Religión y Estado - s. XVI I. Moreau, Pierre-François, pref. II. Título III. Colección
284.2 Calvin, Jean

Primera edición: 2008

Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)
www.anthropos-editorial.com
ISBN: 978-84-7658-863-5
Depósito legal: B. 8.397-2008
Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial (Nariño, S.L.), Rubí. Tel. y fax: 93 697 22 96
Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada y Reixac

Impreso en España - *Printed in Spain*

PREFACIO

Vivimos en una época donde a menudo se habla del «retorno de lo religioso» —pero también de «dejar atrás la religión». No es seguro que estas dos expresiones se refieran a realidades muy diferentes. Es cierto que la primera nos remite a la multiplicación de las sectas, al auge del integrismo, al papel que visiblemente desempeñan las creencias irracionales en la vida privada, mientras que la segunda designa el retroceso de las instituciones religiosas en nuestras normas jurídicas y morales, así como el papel preponderante de las prácticas científicas en la explicación del mundo. Pero puede que este segundo fenómeno sea la causa del primero: expulsadas de su ámbito tradicional, las creencias intentan ocupar otro nuevo. Esto nos obliga a pensar las nuevas formas que adquieren y los nuevos problemas que allí plantean. He aquí el porqué de que el retorno, más que de lo religioso, sea el de la cuestión del Estado ante la religión y las sectas, la cuestión de los ciudadanos que son al mismo tiempo miembros de éstas —y la de quienes no lo son— y deben encontrar el modo de articular este doble compromiso. En todo caso, estamos asistiendo a una reordenación de los sectores religioso, político, científico y de la propia vida privada que afecta profundamente al propio ámbito de la religión.

Para poder apreciar los retos de estas transformaciones, es preciso conocer los espacios en los que se producen y el modo en que anteriormente se distribuían. De ahí la pertinencia de las investigaciones actuales sobre el punto de vista que la modernidad instaura en los últimos 500 años sobre lo religioso y lo polí-

tico: ¿cómo pensar procesos históricos tan diversamente definidos por sociólogos e historiadores como secularización y confesionalización, tolerancia y laicidad, ética del trabajo y derechos humanos? Aquí resulta esencial referirnos al papel desempeñado por Calvino. Aunque la referencia puede resultar también engañosa: la premura al buscar explicaciones en la Historia conduce, a menudo, a exigirle respuestas a preguntas mal planteadas.

El libro de Marta García Alonso llega en el momento justo puesto que, para comprender la Modernidad, resulta cada vez más importante delimitar lo que ésta le debe al calvinismo. Más aún, quizá rechazar un buen número de fantasías asociadas a una lectura teleológica de la Historia de las ideas. Es complicado pensar las relaciones entre la Iglesia y el Estado durante los 5 últimos siglos sin pensar en la figura y la doctrina de Calvino. Sus tesis sobre la Escritura, la salvación, la comunidad de fieles, la santidad o el poder han marcado una serie de hitos en la cultura occidental hasta el punto de que sus mismos adversarios se han visto obligados a definirse en relación a ellas. Pero, al mismo tiempo, dichas tesis, y las prácticas asociadas, se recogieron, interpretaron y modificaron en contextos muy diferentes, donde los propios autores de la transformación seguían apelando sinceramente a su autoridad. Su sinceridad radicaba en que se apoyaban en pasajes de su obra para responder a preguntas que Calvino mismo, sin embargo, no hubiera podido hacerse. A menudo se trataba de pastores, profesores o personajes notables de la comunidad que por el bien de ésta introducían novedades en la doctrina, aun desde su respeto a la memoria de Calvino. Pues a menudo tales innovaciones se introducían en la práctica —jurídica, económica o política— sin alterar inmediatamente el discurso doctrinal que permanecía durante algún tiempo en la ortodoxia. Si se confunden los complejos de ideas que se produjeron durante esta larga historia con el núcleo original del primer calvinismo, o si se quiere a toda costa extraerlos directamente de éste, corremos el riesgo de introducir en un mismo discurso lógicas muy diferentes, ignorando las realidades particulares en las que éstas surgieron. En definitiva, corremos el riesgo de malinterpretar aquello que mejor creemos saber.

Para esclarecer estas cuestiones, debemos rechazar unos cuantos malentendidos que provocan ilusiones. Enumeremos tres de los más importantes:

— La confusión entre la política de Calvino y la de Lutero. Es cierto que en ambos autores encontramos un mismo rechazo del anabaptismo, es decir, de una lectura directamente teológica de la política. De ahí la ilusión de una «política protestante», como si se pudiese construir un modelo unificado, omitiendo las diferencias cada vez mayores que separaron sus respectivas concepciones de la relación entre Iglesia y poder.

— La confusión entre la política de Calvino y el calvinismo político que se desarrolla después, a finales del siglo XVI y luego en el XVII, en el que cada vez se concede mayor importancia al control del magistrado temporal por parte de la autoridad eclesiástica. De ahí la ilusión de «teocracia» calviniana, aplicado a la historia de Ginebra.

— La confusión, por último, entre la revolución intelectual del siglo XVIII, marcada por el nacimiento de los derechos del hombre y la tolerancia, y la invocación a la conciencia característicamente protestante. De ahí la ilusión sobre el protestantismo como vehículo de la modernidad y, en correspondencia, las polémicas en torno a Servet.

En estos tres casos, conviene no tomar el término *ilusión* en un sentido puramente peyorativo. Se trata de ilusiones necesarias, producidas por un movimiento espontáneo de la mirada histórica: principalmente, la propensión por parte de cada innovador actual a legitimarse buscando precursores; y la de sus adversarios a condenar a todos sus enemigos mezclándolos como si se tratase de uno solo. Y también la tendencia historiográfica a tomarse al pie de la letra los discursos de los actores de la Historia apropiándose de las continuidades en las que éstos creyeron, sea como apologetas o como polemistas.

Si queremos escapar a estas tres ilusiones sin caer en los excesos inversos, es necesario apreciar en la obra de Calvino aquello que nos prohíbe semejante identificación, y lo que esto implica, y comprender en qué circunstancias históricas tal prohibición salta por los aires. Es un trabajo de largo alcance, del que aquí nos limitaremos a indicar sus líneas maestras.

1. La política de Lutero y la de Calvino

Conocemos la teoría luterana de los dos reinos, las circunstancias en las que se origina (las revueltas campesinas) y su fundamento antropológico: la división entre el hombre exterior —respecto a la sociedad, a los poderes temporales y a la vida civil— y el hombre interior —la criatura respecto al Creador. Sostener la delimitación entre ambos supone el sometimiento a la autoridad establecida en lo que afecta a su ámbito de competencias, por simetría con la «libertad del cristiano» en su relación con Dios. Esto explica el escaso interés de Lutero por la eclesiología —e incluso su parsimonia al transformar las manifestaciones exteriores del culto. Los anabaptistas fueron condenados por querer identificar política y religión. Es decir, confundir lo exterior con lo interior.

Ahora bien, al leer la *Institución* calviniana nos encontramos el mismo rechazo de la teocracia, la misma desconfianza respecto a quienes pretenden instaurar de golpe el reino de Dios en la tierra. Debemos constatar, por tanto, al menos de manera negativa, una misma posición política de base en ambos reformadores, un mismo rechazo a identificar directamente la acción política con el ministerio de la Palabra.

¿Dónde están las diferencias? Las encontramos de modo incontestable al analizar las controversias entre ambos bandos durante toda la segunda mitad del siglo XVI, y no solamente en lo que se refiere a la Comunión. Se dan también en el plano político. El rechazo común de la identificación entre política y religión se basa en Calvino sobre tesis muy distintas de la doctrina de los dos Reinos. Por el contrario, la santidad de la Iglesia visible concebida como un todo implica una perspectiva eclesiástica sobre la Ciudad, como uno de los elementos primordiales de la propia disciplina eclesiástica. De ahí arranca el control progresivo de la vida social y moral de todos, y la misma exigencia de que el Magistrado temporal colabore a imponer ese control.

2. Calvino y los calvinistas del siglo XVII

El estudioso de las controversias teológico-políticas de la época clásica está habituado a encontrarse discusiones sobre el *ius cir-*

ca sacra, el derecho sobre asuntos religiosos. Por una parte, uno se topa con los pastores que exigen para la Iglesia no sólo una autonomía en sus propios asuntos, sino también la posibilidad real de intervenir en cuestiones políticas a través de ciertos elementos de esta autonomía —como el contenido de la predicación o el derecho de excomunión. Por otra parte, se encuentra a los *erastianos* que quieren reservar para el Estado el derecho de controlar la vida eclesiástica con el fin de preservar la unidad de la Soberanía. Los erastianos consideraban a los teóricos del calvinismo ortodoxo como potenciales impulsores de la desobediencia popular —guerra civil— por su tendencia a inmiscuirse en la vida del Estado con el pretexto de defender la causa de Dios. Entre los partidarios más radicales de la superioridad del Estado sobre la Iglesia se cuentan, evidentemente, Hobbes y Spinoza, firmes opositores de la teocracia y su ejemplificación en la «República de los Hebreos», a la que manifiestamente se oponen (como si las leyes instituidas por Moisés, por haber sido enunciadas al dictado divino, debieran constituir un modelo de todo gobierno humano).

Cuando se considera este panorama, uno se ve naturalmente inclinado a pensar que la posteridad calvinista no hace sino «aplicar» el pensamiento de Calvino, y que éste les dio ejemplo al implantar la teocracia ginebrina, justificándola con los mismos argumentos que encontraremos en los pastores de los siglos siguientes. Ahora bien, de hecho, argumentos de este tipo no se encuentran en Calvino. Más bien al contrario, pues de otro modo no se entendería la teoría sobre el gobierno que podemos leer en la *Institución*. Se encuentran incluso argumentos cercanos a los que Hobbes y Spinoza dirigieron contra sus sucesores. De hecho, en Ginebra Calvino no aplicó principios preestablecidos: luchó poco a poco, articulando su doctrina con la realidad. Aquellos contra quienes luchó son los mismos que le habían traído a Ginebra y con quienes debía conciliarse. ¿Qué ocurrió tras su muerte? Hemos de tener en cuenta el endurecimiento, derivado de la confesionalización, de todos los regímenes europeos de finales del siglo XVI. El control social poco a poco desemboca en control político. Pretende entonces legitimarse, y no es por casualidad que se recurra a la interpretación de la vida real desde el Antiguo Testamento. En definitiva, una misma matriz teórica puede proporcionar el fundamento de tres puntos de vista dife-

rentes, según las circunstancias en las que se invoque como justificación: contra quienes quieren suprimir el poder político en nombre de la religión (los anabaptistas); contra quienes, por el contrario, quieren afirmar la superioridad del poder político sobre la disciplina religiosa (los erastianos); y, entre ambos, en la construcción, larga e incierta, de un equilibrio eclesiástico en la Ginebra del siglo XVI. Es necesario no confundir esta diversidad de posiciones en una visión única del protestantismo político, sin la cual nos veremos, más bien, yendo constantemente de una situación a otra.

3. **Calvino y la Ilustración**

Finalmente, la Ilustración alumbra, principalmente en los países protestantes, el desarrollo sistemático de la tolerancia, los derechos del hombre y el recurso al individualismo jurídico como fundamento de la soberanía. Es cierto que tales cuestiones no aparecen de golpe y que podemos encontrar sus antecedentes en épocas anteriores. ¿Cabe decir, no obstante, que todo estaba ya contenido en la reivindicación protestante de la libertad de conciencia? A decir verdad, entre los reformadores la conciencia es más bien constitutiva de deberes que de derechos. Si queremos hacer de Calvino un precursor en la materia a cualquier precio, habremos de buscar en sus textos pasajes que no traten de política, y forzar su unificación en una teoría pseudo-política que apoyará una coherencia imaginaria en citas auténticas. De súbito, los historiadores aficionados a esta práctica se toparán asombrados con la incoherencia calviniana al condenar a Miguel Servet. A sus ojos, esto traicionaría una libertad de conciencia... que, sin embargo, Calvino no defendía. Sólo quien parta de su presunta coherencia a este respecto podrá apreciar aquí una incoherencia flagrante.

* * *

Hemos visto cuál es el origen de la primera confusión, en particular entre los católicos: la vaguedad del término *protestantismo* permite aunar posiciones muy diversas. Entre los protestantes, una vez quedó atrás el momento de la polémica, el recuerdo de una lucha común contra Roma bien pudo inducirles a

subestimar los retos implícitos en su mutua demarcación. Respecto a las dos confusiones restantes, nacen de una reacción sobradamente conocida en la Historia de las ideas: cada época reescribe el legado intelectual que recoge de las anteriores y, para legitimarse, se oculta a sí misma el contenido de la reescritura. Hacemos como si las mismas palabras siguiesen refiriéndose a las mismas cosas, como si la fidelidad de una cita asegurase la fidelidad a toda una construcción intelectual. Aunamos en una continuidad ilusoria lo que no es sino el producto de una serie de circunstancias que no estaban dadas de antemano (lo cual no quiere decir que no fuesen necesarias, pero ésta es una necesidad causal muy distinta de la necesidad interna propia de la Historia de las ideas). La tarea del historiador, como la del filósofo que quiera reflexionar a partir de tales categorías, consiste en esclarecer lo que se oscurece con el paso de los siglos y las épocas.

La obra de Marta García Alonso nos compromete en este vasto trabajo de elucidación. Es un trabajo ejemplar en la medida en que puede servir de modelo a otras investigaciones que pretendan discernir las confusiones que, sobre tantas cuestiones, genera la Historia del pensamiento. Y mostrar así en qué circunstancias, y según qué procesos reales, las posibilidades abiertas por unos principios teóricos adquieren su forma singular e irreductible.

PIERRE-FRANÇOIS MOREAU
École Normale Supérieure

A David

AGRADECIMIENTOS

Hace 10 años, cuando se me ocurrió por primera vez escribir algo sobre la reforma ginebrina, parecía imposible que aquellas páginas se pudieran convertir en un ensayo como este que hoy concluyo. Calvino no es un autor muy frecuentado en España, así que nuestras bibliotecas no andan sobradas de fondos ni nuestras facultades de especialistas. Por tanto, tengo mucho que agradecer a quienes me ayudaron en el camino. En primer lugar, a todos cuantos, desde su curiosidad sobre mi proyecto, me acogieron y me dieron la oportunidad de desarrollarlo. Primero como tesis doctoral, en mi actual Departamento de Filosofía y Filosofía moral y política en la UNED: fueron, inicialmente, L. Martínez de Velasco y F.J. Martínez, y luego M. Fraijó. F. Quesada y J. San Martín me integraron en sus proyectos de investigación y este último, como director de departamento, me ofreció todas las facilidades para desarrollar mi trabajo. Y mi agradecimiento se extiende a todos mis compañeros de departamento, que acogieron siempre amistosamente mis preguntas y objeciones (sobre los temas de este trabajo, especialmente J.M. Hernández, A. Santesmases y, sobre todo, Jesús Díaz).

En París, B. Roussel me introdujo en la calvinología de un modo que no sabré agradecerle. También en la inolvidable biblioteca de la Sociedad de Historia del Protestantismo Francés —como M. Carbonnier en la del Instituto de Teología Protestante. El seminario sobre teología política auspiciado en el CERPHI resultó asimismo imprescindible (en muy buena parte, gracias a I. Bouvignies) y mi gratitud se multiplica por el texto con el que Pierre-François Moreau prologa hoy mi ensayo. En el Instituto

de Historia de la Reforma, en Ginebra, tuve la ocasión de someter mis ideas a un escrutinio tan intenso como útil, gracias en particular a A. Dufour, así como a I. Backus, que tantas puertas me abrió. A muchos de sus miembros, empezando por C. Pitassi, su directora, les debo consejos que no dejaré de mencionar en las notas. Otros muchos especialistas españoles y extranjeros me ofrecieron ayuda tan pronto como se la solicité: dejaré también constancia a pie de página, pero debo mencionar aquí, entre los primeros, a J. Abellán y A. Valdecantos; entre los segundos a M. Turchetti, H. Bost y, muy especialmente, al siempre atento Harro Höpfl, con quien tanto he aprendido. Lamentablemente, José María Mardones no podrá ver este libro, pero suya fue la propuesta de publicarlo, desde su discrepancia con mi tesis. Quede aquí para él mi recuerdo agradecido.

Personalmente, son muchas las deudas, aunque no las saldaré aquí. Tan sólo una excepción: David Teira, a quien va dedicado este trabajo.

ABREVIATURAS

Enumeramos a continuación todas las abreviaturas empleadas en esta tesis. En el apartado de *Fuentes* indicamos todas aquellas obras que se citan en el texto sin indicación de la edición, con excepción de los abreviaturas de clásicos cuya edición se referencia en la bibliografía. En *Bibliografía secundaria* señalamos las abreviaturas correspondientes a las monografías de uso más frecuente.

Fuentes

[Biblia]	Todas las abreviaturas siguen el criterio de la *vulgata* latina.
CO	J. CALVINO, *Joannes Calvini opera quae supersunt omnia*, ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Braunschweig, 1863-1900.
Com.	Comentario de Calvino sobre el pasaje bíblico indicado en la cita, junto con su ubicación en CO.
Denzinger-Schönmetzer	H. DENZINGER & A. SCHÖNMETZER (eds.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. de K. Rahner, 33.ª ed., Barcelona, Herder, 1965.

DP	GREGORIO VII, *Dictatus Papae*, en E. Gallego Blanco (ed.), *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, pp. 174-176.
EP	Martín LUTERO, *Escritos políticos*, ed. de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 1999.
Épître à Sadolet	J. CALVINO, *Épître à Sadolet*, en O. Millet (ed.), *Calvin. Œuvres Choisies*, París, Gallimard, 1995.
IRC	J. CALVINO, *Institution de la religion chrestienne*, 5 vols., ed. Crítica de J.-D. Benoît sobre la versión francesa definitiva de 1560, París, Vrin, 1957-1963.
IRC 1541	J. CALVINO, *Institution de la religion chrestienne*, ed. de J. Pannier sobre la versión francesa de 1541, París, Belles Lettres, 1961.
IRC 1545	J. CALVINO, *Institution de la religion chrestienne*, versión francesa a partir de la ed. latina de 1543.
OML	Teófanes EGIDO (ed.), *Obras de Martín Lutero*, Salamanca, Sígueme, 2001.
Ordonnances ecclésiastiques	*Ordonnances ecclésiastiques* (1541), editadas en R.-M. Kingdon y J.-F Bergier (dirs.), *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève au temps de Calvin*, vol. 1, Ginebra, Droz, 1964, pp. 1-13.
PL	J.P. MIGNE, *Patrologia Latina*, 221 vols., París, 1844-1865.
RC	R.-M. KINGDON (dir.), *Registres du Consistoire de Genève au temps de*

Calvin, vols. 1 y 2, Ginebra, Droz, 1996-2001.

RCP	R.-M. KINGDON y J.-F. BERGIER (dirs.), *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève au temps de Calvin*, Ginebra, Droz; t. 1.º: 1546-1553 (1964); t. 2.º: 1553-1564 (1962).
Serm.	Sermón de Calvino sobre el pasaje bíblico indicado en la cita, junto con su ubicación en CO.
WA	Martín LUTERO, *Weimarer Ausgabe*. Hemos utilizado O. Clemen (ed.), *Luthers Werke. Studienausgabe*, 4 vols., Berlín, De Gruyter, 1983.

Bibliografía

Bibliotheca calviniana	J.-F. GILMONT, *Bibliotheca Calviniana. Les oeuvres de Jean Calvin publiées au XVIe siècle*, 3 vols., Ginebra, Droz, 1991-1994.
The Christian Polity of John Calvin	H. HÖPFL, *The Christian Polity of John Calvin*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
Preaching, Praying and Policing...	Th. LAMBERT, *Preaching, Praying and Policing the Reform in Sixteenth Century Geneva*, tesis doctoral presentada en la Universidad de Wisconsin-Madison en 1998, UMI, 2000.
Calvin's Geneva	W. MONTER, *Calvin's Geneva*, Hungtinton (NY), Krieger, 1975.
Genevan Reformation	W. NAPHY, *Calvin and the Consolidation of the Genevan*

	Reformation, Manchester-Nueva York, Manchester University Press, 1994.
Histoire du peuple de Genève	A. ROGET, *Histoire du peuple de Geneve, depuis la Reforme jusqu'a l'Escalade*, 7 vols., Ginebra, J. Jullien, 1870.
Calvin	F. WENDEL, *Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse*, París, PUF, 1950.

INTRODUCCIÓN

EL PROTESTANTISMO COMO PROBLEMA FILOSÓFICO

1. Protestantismo y filosofía

Este trabajo tiene, ante todo, un propósito crítico: revisar la concepción del protestantismo más extendida en nuestro medio filosófico. En efecto, tal como observase Habermas, cultivar la filosofía moral y política exige para muchos una «conversión» previa al protestantismo. Esto supondría asumir el primado de la subjetividad junto con la secularización de las principales categorías sociales empezando por el Estado o la nación. No discutiremos, desde luego, que esto sea necesario para iniciar una reflexión auténticamente moderna; cuestionaremos en cambio que la adopción de semejante punto de vista se adjetive sin más de *protestante*.

Ciertamente, los grandes filósofos del XIX alemán a quienes debemos el tópico eran de origen protestante, y ajustaron cuentas con el credo de sus padres al dar cuenta de su propia posición.[1] Pero cuando se invocan los efectos del protestantismo sobre la Modernidad no se piensa tanto en cómo lo interpretaron los filósofos, como en las consecuencias que las doctrinas de los propios reformadores tuvieron sobre las comunidades que las adoptaron como credo. Es obvio que corresponde a Max Weber el mayor mérito en la defensa de esta tesis, y los ecos del debate

1. *Vid*. A. Ginzo, *Protestantismo y filosofía. La recepción de la Reforma en la filosofía alemana*, Madrid, Universidad de Alcalá, 2000. *Vid*. nuestra nota «El Lutero de los filósofos y el Lutero de los teólogos», *Anábasis. Revista bibliográfica de filosofía*, 3-4, 2001, pp. 181-185.

sobre su clásico ensayo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* distan todavía de apagarse.[2]

Nuestra investigación, como tantas otras, tuvo su primera inspiración en la tesis de Weber en la medida en que allí parecía ejemplificarse canónicamente un argumento que aún continúa siendo de interés filosófico sobre la *efectividad* de la ética. Tesis teológicas muy abstractas sobre la predestinación determinaban una doctrina moral que al ser asumida intencionalmente por un sujeto tenían *efectos* sobre su actividad en el mundo. La angustia que experimenta el protestante ante el destino ya fijado para su alma en el otro mundo le llevará a buscar algún indicio de la voluntad de Dios. Y así, se aplicará a cumplir con sus obligaciones empresariales, pues su éxito puede ser signo de la salvación. Como autor de esta doctrina sobre la doble predestinación, quién podría dudar de la influencia del reformador francés Jean Calvin —de ahora en adelante Calvino, siguiendo el uso español— en el surgimiento del capitalismo.

En nuestro país fue José Luis L. Aranguren quien mejor supo captar en dos ensayos cruciales la relevancia de las tesis weberianas para la ética a través de su idea de *talante*.[3] Para Aranguren, Calvino estaría en el origen del proceso secularizador que redujo la religión a simple moralidad al ofrecer como signo de la elección las consecuencias de un talante *disciplinado, sistemático y laborioso*, como el suyo propio. Aun cuando Calvino sometería al creyente a la más absoluta de las *heteronomías* —la teonomía—, la doctrina kantiana y poskantiana de la autonomía tendría en ella su origen, al decir de Aranguren, siquiera sea por oposición.

La aportación de la doctrina de Calvino a la transformación práctica de la subjetividad del creyente, rompiendo con la vieja tradición católica, daría la razón, por tanto, a quienes encuentran en esa subjetividad protestante el punto de partida de la filosofía moderna.[4] Sería una cuestión de hecho, un proceso do-

---

2. La edición más reciente y completa en español es la de Joaquín Abellán: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2003. Para comprender sus circunstancias *vid*. el magnífico ensayo del propio Abellán *Poder y política en Max Weber*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

3. *Vid*. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (1952) y *El protestantismo y la moral* (1954), recogidas respectivamente en el primer y segundo vols. de sus *Obras completas*, Madrid, Trotta, 1994.

4. Le agradezco en este punto a Ángeles Perona sus comentarios siempre acertados sobre la cuestión de la subjetividad.

cumentable históricamente cuyo primer episodio se encontraría en la intervención de Calvino en la reforma de Ginebra, continuado después por las sucesivas versiones europeas y norteamericanas del calvinismo durante los siglos que siguieron.[5]

2. **Ética y acción**

Historiadores y sociólogos se apresuraron a verificar cumplidamente si cabía sostener la tesis de Weber en semejante disparidad de contextos. Pese a la diversidad de resultados obtenidos,[6] en general no suelen recibir demasiada atención en el debate filosófico, quizá porque, siguiendo al propio Weber, el calvinismo se sigue considerando un *tipo ideal* aplicable justamente al análisis de cuantas excepciones se descubriesen en el calvinismo empírico. Con independencia de que las objeciones metodológicas recibidas por este enfoque sean ya antiguas, lo cierto es que las alternativas hoy en discusión sobre cómo llevar a cabo la Historia de la teoría política y la propia Historia del protestantismo aconsejan un replanteamiento de la cuestión más ajustado a los conocimientos de los que hoy disponemos.[7] En nuestro caso, no pecaremos de excesiva originalidad por atenernos en nuestro estudio a las orientaciones de autores como Quentin Skinner o Robert Kingdon.

Skinner es ya bien conocido entre los filósofos por integrar un enfoque pragmático sobre la constitución del significado de los conceptos políticos en el análisis histórico.[8] Asumiendo la continuidad entre la práctica política y el discurso teórico que sobre ella pudo elaborarse, se trata de analizar cada concepto desde la intención de su autor al usarlo como parte de un argumento, mostrando cómo ese uso le confiere su significado. Desde este punto de vista, según Skinner, lo que Weber habría mostrado en su *Ética*

---

5. Para una panorámica de interpretaciones, *vid.* A.G. Dickens & J. Tonkin, *The Reformation in Historical Thought*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1985.

6. *Vid.*, por ejemplo, la recopilación de S. Eisendstadt (ed.), *The Protestant ethic and modernization; a comparative view*, Nueva York, Basic Books, 1968.

7. Una tentativa reciente a este respecto es la de Mark Bevir, *The Logic of the History of Ideas* (Cambridge, Cambridge University Press, 1999). *Vid.* también entre nosotros el monográfico de *Res publica*, 1, 1998.

8. Una compilación de sus ensayos metodológicos puede verse en su *Visions of Politics*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

protestante sería cómo algunos protocapitalistas supieron servirse de conceptos religiosos para justificar su propia práctica.[9] Es decir, con independencia de que su propia intención estuviese originalmente animada por motivos religiosos, tuvieron que modificar su conducta a medida que comenzaron a servirse de ellos para defenderla contra sus críticos. En otras palabras, los efectos normativos de la doctrina protestante comenzaron a sentirse en el momento en que comenzó a *usarse* de un modo novedoso, esto es, cuando se convirtió en parte *intencional* de la propia acción que se pretende explicar. Pues bien, creemos que cabe aplicar este mismo punto de vista a la constitución de la propia doctrina de Calvino, *en la medida en la que él mismo se iba sirviendo de ella en la reforma de Ginebra*, tanto en la institución de su Iglesia como en la instauración de su república.

Calvino supo pronto que sus ideas *tenían consecuencias*. Humanista y jurista por la educación recibida en su Francia natal, sus primeras intervenciones públicas tras abandonar súbitamente el catolicismo pronto le costaron la persecución. En su deambular entre Francia y Suiza compondría su *Institución de la religión cristiana*, cuya primera edición se publica en Basilea en 1536 como breve opúsculo. La *Institución* sería a partir de entonces *work in progress*: los seis capítulos de la edición inicial se transformarían en ochenta en la cuarta (y última) edición de 1559. En esas dos décadas, el estudiante perseguido que inició su redacción se convertiría en jefe de la Iglesia reformada de Ginebra, y las vicisitudes que allí vivió determinaron inflexiones sustantivas en su teología. En un tiempo en el que religión y política eran, a menudo, indistinguibles, Ginebra se convierte en república independiente al mismo tiempo que se libera de la tutela episcopal católica. La intervención de Calvino consolidó su autonomía religiosa no sólo frente a la Iglesia romana, sino también frente a los luteranos de Berna. No obstante, para las nuevas autoridades ginebrinas las exigencias de Calvino para su recién fundada Iglesia tampoco resultaron siempre fáciles de aceptar: el conflicto sobre el control de la excomunión se extendió durante veinte años, por ejemplo. Sólo las masas de refugiados franceses que llegaron a la ciudad en busca de asilo religioso darían la victoria a Calvino sobre la vieja burguesía ginebrina.

9. *Vid.* su «Moral Principles and Social Change», en *Visions of Politics*, *op. cit.*, pp. 145-157.

Desde este punto de vista, cabe comprender que la de Calvino fuese una teología *política*, más allá incluso de su gestación. Calvino inicia desde Ginebra la difusión de su credo con un éxito que retrospectivamente sólo cabe calificar de extraordinario: tres años después de su inauguración, la *Academia* ginebrina contaba entre sus estudiantes con nombres como Gaspard Olevianus, uno de los autores del catecismo de Heidelberg; Florent Chrestien, preceptor de Enrique IV; Thomas Bodley, el futuro fundador de la biblioteca que lleva su nombre en Oxford; el propio John Knox, etc. Aquí comienza la multiplicación del calvinismo: así como la doctrina de Calvino evolucionaba a la vista de las circunstancias que le tocó vivir en Ginebra, seguiría luego desarrollándose tras su muerte a medida que proliferaron las Iglesias que encontraron en ella su inspiración. Que Max Weber encontrase la singular inspiración que le llevó a redactar *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* en el credo que profesaron los calvinistas estadounidenses prueba que su aliento político sobrevivió más de trescientos años al reformador ginebrino.[10]

Pero, como decíamos, en este trabajo no pretendemos agotar la interpretación política del calvinismo, sino explicar *políticamente* la gestación de buena parte de la teología de Calvino. Queremos mostrar *cómo sus ideas sirven a su propósito* de fundar una Iglesia en Ginebra y reformar la ciudad con arreglo a su concepción del cristianismo. Pero esto nos obliga a combinar, al modo de Skinner, el análisis conceptual con el estudio de los acontecimientos que a Calvino le tocó vivir. A diferencia de los filósofos del XIX alemán, no podemos pretender ignorar hoy lo que fue el protestantismo *realmente existente*, aunque sólo sea porque tendremos quien se encargue de recordárnoslo.

Pensemos, por ejemplo, en la polémica ocasionada hace ya algunos años por un ensayo de Ralph Hancock, un politólogo de inspiración straussiana: *Calvin and the Foundations of Modern Politics* (1989).[11] A través de un análisis del texto de la obra magna de Calvino, su *Institución*, Hancock intenta mostrar de qué modo habría contribuido éste a la inauguración de la Moderni-

10. Una excelente introducción al conjunto de la vida y obra de Calvino se encuentra en D. McKim, *The Cambridge Companion to John Calvin*, Cambridge, Cambridge U.P., 2004.

11. R. Hancock, *Calvin and the Foundations of Modern Politics*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1989.

dad en Occidente. El autor defiende que al separar los dominios de la fe y la razón para presentar ambos como obra de Dios, Calvino pudo conciliar razón y fe de modo tal que los creyentes pudieron volcarse en la consecución de sus objetivos mundanos invistiéndolos de una significación moral. El procedimiento de nuevo es semejante al de Weber, aun sin invocar tipos ideales: bastaría acudir a una colección de textos calvinianos para descubrir la justificación que encontraron algunos protestantes para su conducta empresarial.

La cuestión es si en algún sentido pudo ser ésta la intención de Calvino, si realmente usó sus argumentos en el sentido que les dieron sus continuadores, tal como se pretende en estas aproximaciones retrospectivas a su *Institución*. Para poder llevar a cabo una interpretación como la de Hancock es preciso justificar una serie de opciones metodológicas difíciles de explicar, no sólo ya en una perspectiva skinneriana, sino desde el punto de vista más general de la Historia del protestantismo. Para empezar se plantea el problema de la selección de los textos: ¿por qué restringir el análisis a la *Institución*, si cuantitativamente ésta no representa sino una pequeña parte de su obra escrita? Pero, además, ¿cómo articular tesis como las que Hancock pretende extraer de unos capítulos de la *Institución* con el conjunto de la teología de Calvino? ¿Y cómo articularla además con sus propios escritos políticos? *Last but not least*, ¿y con su propia acción pública? Dejemos aquí la palabra a Robert Kingdon, uno de los historiadores que más se ha distinguido en las tres últimas décadas por establecer un conocimiento preciso de las circunstancias vividas en Ginebra en tiempos de Calvino:[12]

> Hancock pugna por establecer el preciso significado de las preferencias manifestadas por Calvino sobre las formas de gobierno, si «aristocracia, o un sistema mixto de aristocracia y democracia» (IRC IV, 20, 8), sin considerar siquiera los dos gobiernos aristocráticos que Calvino ayudó a crear y en los que participó activamente durante buena parte de su vida —el gobierno de la ciudad-Estado de Ginebra y el gobierno de las Iglesias reforma-

12. *Vid.* a este respecto las reseñas de J. Patrick Donnelly en *The American Historical Review*, 95, 1990, pp. 1.494-1.495; y Keith J. Pavlischek en el *Sixteenth Century Journal*, 22, 1991, pp. 886-888. Respecto a Kingdon, en la bibliografía incluimos un buen número de referencias a su obra que han sido decisivas en la elaboración de este trabajo.

> das establecido en Ginebra, Francia y otros lugares de Europa. Especula sobre a qué tipos de magistrados inferiores habría permitido Calvino encabezar la resistencia contra un monarca tiránico (IRC IV, 20, 31), sin mencionar siquiera los príncipes hereditarios de sangre real a los que Calvino apoyó en su revuelta contra la monarquía francesa. Analiza la defensa teórica que Calvino hizo del papel de la ley en la sociedad humana sin examinar siquiera las leyes efectivas que Calvino, como jurista de formación, redactó para la ciudad de Ginebra.[13]

Atendiendo, por tanto, a la inspiración metodológica de Skinner, y apoyándonos en los resultados obtenidos por Kingdon y otros tantos historiadores que irán apareciendo en estas páginas, analizaremos *cómo se articulan las ideas morales, jurídicas y políticas de Calvino a partir del uso que éste supo darles en Ginebra*. Trataremos de mostrar que, aun siendo normativamente eficaz, su doctrina no se corresponde demasiado bien con los tópicos acerca del protestantismo que suelen manejar los filósofos. Un resultado que creemos relevante en un momento como éste en el que el debate sobre la secularización, por una parte, y el resurgimiento de la teología política, por otra, plantean nuevamente qué papel desempeñó la religión en el desarrollo de la Modernidad occidental, especialmente a la vista del que ahora desempeña en el Oriente musulmán.

3. Nuestro argumento

Las anteriores consideraciones metodológicas redundan en nuestra argumentación como sigue. Trataremos de restituir a Calvino su contexto intelectual mediato: como teólogo protestante, nos interesa averiguar en qué medida se distanció de sus antecesores católicos y cómo se relacionan sus ideas con las de sus coetáneos protestantes. En este punto, no intentaremos ofrecer análisis originales de cada uno de ellos, dado que a menudo tendremos que referirnos a tradiciones centenarias. A lo largo de estas páginas, recurriremos a una serie de monografías, particularmente sobre los clásicos del pensamiento moral y políti-

---

13. Extraído de la reseña de R.M. Kingdon en *The Journal of Modern History*, 63, 1991, pp. 363-364.

co, que den cuenta de las coordenadas de nuestra aproximación a Calvino. Aunque normalmente nos serviremos de los textos originales para sostener nuestro análisis, no pretendemos que nuestra interpretación de cada uno de ellos se baste por sí sola y de ahí la conveniencia de tener presentes las interpretaciones en que nos apoyamos.

Por otro lado, en nuestro análisis de la obra de Calvino nos servimos como referencia de su *Institución*, pero teniendo en cuenta sus diversas ediciones para mostrar cómo su gestación revela justamente variaciones argumentales en las tesis de Calvino que ilustran cómo adquieren su significación en el uso sus conceptos. El proceder de Harro Höpfl en su *The Christian Polity of John Calvin* nos sirvió de ejemplo y guía en buena parte de nuestro análisis. Hemos utilizado también puntualmente otras muchas obras de Calvino, incluyendo aquí comentarios bíblicos, sermones y cartas. Aun sin pretensión de exhaustividad, creemos tener presentes los textos más relevantes para los problemas que aquí tratamos, al menos aquellos que son considerados de obligada referencia entre los especialistas —sin perjuicio de que las ediciones de textos calvinianos todavía en curso puedan modificar en un punto u otro nuestra interpretación.

En cuanto a las circunstancias que Calvino vivió en Ginebra, tenemos siempre a la vista las obras de W. Monter y R. Naphy, consideradas como las más solventes de entre las disponibles, junto a las del ya citado Kingdon y la reciente tesis doctoral de uno de sus discípulos, Th. Lambert. Hemos utilizado también fuentes antiguas como los trabajos de Gaberel y, especialmente, Roget, en aquellos puntos en los que podían complementar la aproximación de los anteriores. En cualquier caso, la prueba de la bondad del pastel no está en el rigor de la receta, sino en su degustación. De modo que conviene mostrar cómo la selección de este material se articula al servicio de un argumento.

Así, la primera parte de este ensayo pretende ofrecer un contexto doctrinal al análisis en las dos partes siguientes, en dos aspectos en los que la disyuntiva catolicismo/protestantismo parece particularmente propicia al tópico. Abordaremos la cuestión de la ética protestante, en este caso calviniana, a partir de una cuestión que se revela crucial cuando se trata de ubicar los orígenes de nuestra Modernidad: la autonomía del sujeto (capítulo 1). Trataremos de mostrar cómo se sitúa Calvino respecto a

las distintas tradiciones sobre la ley natural, puesto que plantea un dilema central en nuestra concepción de la autonomía: en qué medida somos capaces de conocer el bien, toda vez que somos constitutivamente pecadores. Esto nos permitirá analizar qué papel asigna Calvino a la Biblia para colmar nuestra incapacidad para discernir por nuestros propios medios el bien, y cómo éste adquiere una dimensión pública —más allá del libre examen— al ser objeto de codificación jurídica. Nuestra conclusión será que no hay autonomía ética en un sentido moderno en el pensamiento calviniano, y éste será justamente el punto de partida para poder analizar sus tesis sobre la Iglesia y el Estado, esto es, la esfera pública.

El capítulo 2 tiene como propósito presentar sumariamente el *terminus a quo* de la reflexión calviniana sobre eclesiología y política. Veremos cómo la tradición católica sobre el pecado original da cuenta de la misión de la Iglesia y se proyecta sobre su articulación jurídica y, en particular, sobre la cuestión del primado papal, sobre la que se asienta su preeminencia respecto a los Estados medievales. Veremos así que el protestantismo puede interpretarse, según una sugerencia de Francis Oakley, justamente como una ruptura respecto a estas pretendidas potestades del Papa. Para ejemplificarlo, nos detendremos en un breve análisis de la contribución de Lutero.

A partir de aquí comienza la segunda parte de este trabajo, en la que se estudiarán las tesis de Calvino sobre la constitución de la Iglesia y, en particular, el papel que en ella desempeña la cuestión de la *disciplina*. Siguiendo a Foucault en *Vigilar y castigar*, cabría intuir que éste sería otro tema singularmente moderno. En todo caso, suele considerarse un claro indicio de secularización la concesión a la magistratura civil del control del orden en la comunidad de fieles. Con independencia de la tesis de Weber sobre el mecanismo psicológico que animase la ética del creyente, lo cierto es que le correspondió al Estado imponer su cumplimiento allí donde se diese alguna desviación. Pues bien, en el capítulo 3 veremos cómo Calvino se enfrentó al siguiente dilema: partiendo de una concepción de la Iglesia como comunidad invisible típica del luteranismo, expuesta en su primera *Institución*, descubrió en Basilea, con Ecolampadio, cómo los magistrados que debían velar por su disciplina imponían su autoridad sobre el criterio de los pastores, aun cuando como magistrados cristianos tal contradic-

ción no debiera darse. Su exigencia de una participación eclesiástica en la administración de la disciplina le costó su expulsión inicial de Ginebra, poco después de ser contratado allí para la edificación de su recién fundada Iglesia. A su vuelta e inspirado en la doctrina de Bucero, Calvino da forma a su eclesiología de modo que la disciplina aparezca como propia de la institución eclesiástica, aun si se sigue pretendiendo su invisibilidad. Así aparecerá ya en la nueva edición de la *Institución* de 1545. Y, lo que es más, así se pondrá de manifiesto en las instituciones que Calvino funda en la Iglesia de Ginebra para administrarla. Así se explica también su enfrentamiento durante más de dos décadas con la magistratura ginebrina sobre a quién corresponde determinar la excomunión de un miembro de la Iglesia, prerrogativa que Calvino logrará a consecuencia de su cada vez mayor presencia en la vida pública de la villa del Léman, y que teorizará en su nueva doctrina sobre el poder de la Iglesia expuesta en la versión definitiva de la *Institución* (capítulo 4).

Como ya anticipase Walzer, la disciplina que articula la vida en común de la Iglesia calvinista se encuentra también en el origen de la vigilancia mutua que ordena la vida pública de los Estados calvinistas. La tercera parte de nuestra tesis explora el pensamiento político de Calvino a partir de una disyuntiva que tiene su raíz en ese mismo dilema antropológico que da origen a sus pretensiones disciplinares. A saber: ¿hay una sociabilidad natural que da cuenta de nuestra vida en común o será más bien la política un artificio exigido para poner orden en una naturaleza corrupta? Como el lector podrá adivinar ya, las tesis de Calvino sobre el pecado le inclinan a esta segunda opción. Pero, por otro lado, Calvino pretendía distinguirse cuidadosamente de cualquier protestantismo subversivo y, en particular, de los anabaptistas, para quienes el Estado se vuelve superfluo si se trata de ordenar una comunidad de buenos cristianos.

Como veremos en el quinto y último capítulo de este libro, en vez de proclamar la bondad de la política naturalizándola, Calvino la divinizará al convertir al Estado en institución de Dios mediante una singular interpretación de la vieja teología de la Alianza. A continuación, analizaremos cómo Calvino recupera la vieja tradición del derecho divino de los reyes para justificar la institución divina de la magistratura sin mediación del pueblo o la Iglesia. Aquí adquieren toda su dimensión las ideas de Calvino

sobre la juridización religiosa de la vida pública: el poder conferido al magistrado deberá servirle ante todo para legislar conforme a la voluntad divina, manifestada primordialmente en la Biblia. Una vez establecido esto, podremos abordar una cuestión sumamente disputada, si existe una teoría constitucional sobre la desobediencia al soberano en Calvino. Es decir, si el constitucionalismo secular tiene o no una semilla calvinista. De la primacía concedida a la subjetividad por Weber en su análisis del origen de la Modernidad cabría inferir que en Calvino se contendría un germen de lo que hoy conocemos por desobediencia civil. No obstante, una vez inscritos sus argumentos en el conjunto de su doctrina política y contrastadas con su propia práctica, más bien encontraremos una actualización del mandato bíblico de obedecer a Dios antes que a los hombres.

Presentamos este trabajo como una tentativa de diálogo entre filosofía, historia y teología sobre cuál sea el papel de Calvino en la constitución del mundo moderno. Por tanto, dada la complejidad de esta polémica, no cabe declararla en absoluto clausurada y es posible que en años venideros tengamos que revisar una u otra parte de nuestro análisis. No obstante, en un país como el nuestro, donde la aproximación al protestantismo y, en particular, a Calvino y al calvinismo suele ser mayoritariamente tópica, esperamos que este libro contribuya a que este diálogo sea también posible entre nosotros.[14]

---

14. Las dos monografías más relevantes en nuestro idioma son las del P. Jesús Larriba sobre la antropología calviniana (*Eclesiología y antropología en Calvino*, Madrid, Cristiandad, 1975) y la tesis inédita de Julio Colomer, S.J., sobre su pensamiento político (*Causa de Dios y «cosa pública» en Calvino*, tesis doctoral inédita, Facultad de Teología de Barcelona, 1982), ambas ya inaccesibles, por más que estimables, y orientadas en una perspectiva primordialmente teológica. Un ensayo reciente de A. Rivera (*Republicanismo calvinista*, Murcia, Res Publica, 1999) ofrece una lectura personal de la *Institución* con análogos defectos y virtudes que la de Hancock. *Vid.* nuestra nota «¿Calvino republicano?», *Revista Internacional de Filosofía Política* 17, (2001), pp. 225-230.

PARTE I

MORAL Y POLÍTICA: FUNDAMENTOS

I

ÉTICA Y RELIGIÓN: EL DILEMA DE LA AUTONOMÍA

1. Entre la naturaleza y la revelación

Ética y religión se vienen cubriendo mutuamente de sombra en su pugna secular por la autonomía del sujeto, para muchos todavía hoy pendiente de resolución.[1] La Reforma es considerada a menudo germen del desarrollo de la idea moderna de autonomía, a la que habría abierto paso el debate teológico sobre el papel de la voluntad divina en la decisión sobre qué debía ser para nosotros el bien o la justicia. En este capítulo vamos a explorar detalladamente el planteamiento de este problema en la obra de Calvino, intentando iluminar un momento que creemos decisivo en este proceso secularizador. Pero empecemos recordando algunos antecedentes que debemos tener a la vista.

El obstáculo que supuso la noción de autonomía moral para la tradición cristiana es bien conocido: negar los efectos de la acción divina sobre las decisiones humanas. Como argumenta Jerome Schneewind en su monumental trabajo sobre la invención de este concepto, tanto para intelectualistas como para voluntaristas Dios y su Ley debían presidir el edificio de la moral para que pudiese calificarse de *cristiana*. La moral se interpretaba como obediencia debida a Dios.[2] Ahora bien, aun aceptando este principio teológi-

1. Una discusión general del problema puede encontrarse en Manuel Fraijó, «De la sobriedad ética a la esperanza religiosa», recogido en su *A vueltas con la religión*, Madrid, EVD, 1998, pp. 165-183.

2. *Vid*. J.B. Schneewind, «Natural law: from intellectualism to voluntarism», en *The Invention of Autonomy*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1998, cap. 2, con la bibliografía que allí se cita.

co general, es igualmente cierto que a lo largo de la Historia de la teología cristiana se vienen ensayando distintas alternativas para dar cuenta del conflicto entre acción divina y libertad humana y no todas le conceden a ésta el mismo alcance.

En efecto, son muchas las doctrinas teológicas en las que se ha reivindicado la autonomía humana no como un absoluto, sino como una cuestión de grado. Como vamos a ver, en todas ellas la idea de *ley natural* desempeña un papel absolutamente central. Ahora bien, contra lo que suele acostumbrarse en tantos ensayos filosóficos sobre esta cuestión, intentaremos analizar correlativamente cómo se articulan los *mandatos bíblicos* con la ley natural, pues para la tradición cristiana existe también una moral revelada en la Escritura que de algún modo debe articularse con esa ley que nos es naturalmente accesible.

Entre los intelectualistas —en la clasificación de Schneewind—, pensemos, por ejemplo, en santo Tomás, para quien los principios de la ley natural son racionales y la racionalidad que muestran es la que gobierna la voluntad divina. De ahí que la ley natural continuara siendo una vía abierta para acceder parcialmente a la justicia divina —y ello a pesar de los efectos del pecado sobre nuestra condición. La *equidad* posibilitaba la aplicación de la norma así descubierta, puesto que se aceptaba que no había regla moral que se pudiese aplicar a toda situación posible. Apoyar la capacidad reguladora de la razón moral en la permanencia de la Naturaleza permitió al aquinate defender una idea de justicia según la cual las leyes eran más o menos justas, según fuesen o no conformes a la relación entre las cosas mismas. Así, la naturaleza se convertía parcialmente en motor y medida de la moral, porque dichas relaciones ejemplificaban la misma racionalidad divina. Decimos *en parte* puesto que, en última instancia, la moral es identificada con una ley natural coincidente con la Ley del Decálogo. No obstante, gracias al lugar de la razón natural en su teología, santo Tomás pudo reconocer, frente a san Agustín, la presencia de la justicia fuera de las Escrituras.

Entre los voluntaristas, Duns Escoto y después Ockham mantienen, sin embargo, que la ley natural está regulada por la *voluntad*, no por la razón divina. Esto implica que la ley será buena porque tiene a Dios como legislador, al margen de la bondad o maldad de su contenido: son buenas por su simple mandato. Ni siquiera puede apelarse a la inmutabilidad de la ley para justifi-

car su racionalidad, puesto que la trasgresión es posible desde el mismo momento en que Dios, *potentia absoluta*, puede no atenerse a su propia legislación. La voluntad del Legislador está por encima de todo derecho y toda moral, puesto que encuentran en él mismo su fin y razón última. Pero la trasgresión sólo es posible para Dios. *El sujeto debe adecuar su acción a la Escritura*, lugar en el que la moral revelada se le manifiesta explícitamente.

La tradición protestante radicaliza esta opción voluntarista. Así, huyendo de la antropología nominalista, Lutero sostuvo que las posibilidades del ser humano para realizar cualquier acción, no es que hayan sido *disminuidas* —como pretendía el obispo de Hipona— sino que eran, simplemente, *inexistentes*. En *De servo arbitrio* defiende insistentemente contra Erasmo que el ser humano es completamente *incapaz* de una vida moral al margen de la gracia. La libertad del cristiano consiste, precisamente, *en no necesitar realizar ningún tipo de obra, ni cumplir ninguna ley, para salvarse. Es la fe la que hace al cristiano libre*.[3] Éste es el verdadero sentido de la libertad cristiana para el reformador alemán. El derecho natural luterano es una capacidad pasiva que permite reconocer *como sombras* ciertos aspectos de lo que Dios *en la Escritura* señala como bueno y justo, pero no es fundamento de la capacidad *activa* que implica el conocimiento de la acción ética. Sólo si la fe actúa como motor de la moral podemos hablar de conductas virtuosas, puesto que *sólo la fe permite reconocer en la Biblia lo que se ha de hacer o evitar y sólo la gracia posibilita las buenas obras*.[4]

Siguiendo en la tradición protestante, anabaptistas como Balthasar Hubmaier o Thomas Müntzer pretendían restablecer el derecho divino que, a su entender, había sido conculcado por el derecho canónico y civil. Los *Doce Artículos* en los que aparecía el escrito programático publicado en 1525, y que dio origen a la conocida *Guerra de los campesinos*, defendían una vuelta a la ley de la creación que encontraban *en la Biblia*. Estos llamados *teólogos radicales* eran defensores de la doctrina de la absoluta libertad del cristiano ante toda institución y/o régimen político. Su atenuación del pesimismo antropológico luterano les llevó a

3. Lutero, *Von der Freiheit*: WA 7, 23; OML, p. 160.

4. La Escritura enseña, en toda circunstancia, qué se ha de hacer; de ahí que sirva como norma invariable de justicia en todo momento. *Vid. Römerbriefvorlesung*: WA 56, 337.

ver en el Evangelio el medio de liberación espiritual del cristiano y, con ella, la liberación de toda disciplina y de toda ley, en el dominio temporal. Se pretendía instaurar el *reino milenario de los justos en la tierra*, un reino sin jerarquías ni diferencias entre los elegidos. Ahora bien, instaurar una comunidad de hombres puros, así como eliminar de su seno a los que no lo eran, exigía criterios de justicia que nada tenían que ver con los hasta entonces utilizados por la Iglesia y el Estado. El reino de los justos se atenía a una idea bíblica de justicia natural que implicaba un derecho basado en la traducción literal de los preceptos escriturarios, como manifestaciones de la Voluntad divina. La interpretación literalista de la Escritura les llevó a convertirla en un Código legal desde el que restaurar el derecho divino conculcado por el orden feudal y eclesial vigente.

En suma, en la tradición católica tanto intelectualistas como voluntaristas suponían la coincidencia entre el derecho natural y los mandatos escriturarios, y el grado de autonomía que concedían al sujeto difería en su capacidad para descubrirlos bien en la Naturaleza por medio de la razón, como pretendían los tomistas, bien en la Biblia, al modo de Ockham y Escoto. Frente a la teología católica, tanto Lutero como los anabaptistas minimizaron el peso de la ley natural, convirtiéndola, a lo sumo, en una simple transposición de los mandatos bíblicos —estos sí, plenamente accesibles al creyente. Tendremos ocasión de ver cómo se sitúa Calvino respecto a esta tradición protestante.

Ahora bien, esto nos pone ante el segundo de los problemas que vamos a estudiar en este capítulo, pues dentro de la propia tradición protestante se plantea ahora una nueva disputa, no menos espinosa: decidir *qué* preceptos morales de los contenidos en la Escritura debían convertirse en derecho positivo —puesto que se convenía unánimemente en que algunos debían serlo. Sólo los defensores del derecho romano como fuente de las normas cívicas del Estado lograban eludir parcialmente la presión para cimentar la legislación en la moral cristiana.

Calvino no fue una excepción. Por más que su formación fuese netamente jurídica, siempre ejerció como un legislador cristiano o, si lo preferimos, como un teólogo jurista. Puede que los intérpretes no se pongan de acuerdo en si en su vida y su obra la primacía corresponde al derecho o a la teología, pero de lo que no cabe dudar es de que ambas estaban indisolublemente liga-

das, tal como ejemplifica de modo singular su propia biografía. Recordemos, en efecto, que Calvino comienza a estudiar derecho en Orleans en 1528, con 19 años, y que continúa dichos estudios en la Universidad de Bourges, licenciándose en leyes en 1531. La función de Calvino como legislador eclesial y su tarea como colaborador en la redacción del derecho ginebrino son muestras de la permanencia de la vocación legislativa de nuestro reformador. La opinión del jurista francés J. Carbonnier a este respecto merece ser transcrita:

> Calvino, al tiempo que practicaba la teología, continuó practicando el derecho. Ejerció la actividad más sublime, entre todas las actividades jurídicas: la de legislador. Fue, al tiempo que su pastor, el legislador de Ginebra. Y no sólo legislador en asuntos eclesiásticos, como se dice a menudo: regulando el culto, el matrimonio, los nombres del bautismo. Debemos a Calvino las ordenanzas sobre los procesos, tanto como el plan de un proyecto de Código completo que habría reunido todas las materias del derecho, tanto público como privado. No se trataba de un mero consejero, sino de un verdadero legislador que redactaba, podaba los textos y se valía por sí solo como todo un Consejo de Estado.[5]

He aquí, por tanto, la cruz del intérprete: la posición que Calvino adopte al ponderar la ley natural frente al mandato bíblico tendrá también consecuencias en el ámbito político a través de su intervención en la legislación de Ginebra.

No es de extrañar, por tanto, que la obra de Calvino haya sido objeto de las más variadas interpretaciones: desde la identificación de su pensamiento con las tesis de los *teonomistas radicales*, a lecturas más o menos *iusnaturalistas*. Así, para autores como por ejemplo R. Godfrey, Calvino habría interpretado la ley moral como una regla invariable del Derecho, lo que lleva a pensar que dicha ley, entendida como *equidad*, constituye la base *natural* común de toda ley civil.[6] En nuestro país, Antonio Rivera, apo-

---

5. J. Carbonnier, «Droit et théologie chez Calvin», *Berner Universitätsschriften*, 13, 1965, pp. 2-15; p. 3. Agradecemos a su hija Marianne Carbonnier, profesora hoy en la Facultad de Teología Protestante de París, el habernos facilitado esta y otras referencias, así como la orientación que de ella recibimos inicialmente sobre estas cuestiones —*vid.*, además, su *Le droit de punir chez Calvin*, tesina, Universidad de París, 1970.

6. *Vid.* R. Godfrey, «Calvin and Theonomy», en William S. Barker y W. Robert Godfrey (eds.), *Theonomy: A Reformed Critique*, Zondervan, Grand Rapids, 1990. R. Godfrey

yándose en una lectura kantiana de la obra de Calvino, ha calificado el pensamiento jurídico del reformador de *iusnaturalismo formal*, distinguible del *iusnaturalismo material* católico, por cuanto no deduciría las normas positivas a partir de unos principios generales —en este caso del Decálogo. Las dos Tablas, según Rivera, tienen por finalidad establecer las condiciones generales de legitimidad de las leyes, constituyendo, de ese modo, el equivalente de nuestros *Principios Generales del Derecho*.[7]

Sin embargo, el iusnaturalismo no es la única lectura que posibilitan los textos calvinianos acerca de la ley moral. El movimiento protestante norteamericano *Christian Reconstructionism*, por ejemplo, defiende una lectura *teonómica* según la cual *todas las leyes morales, sociales, judiciales y económicas tendrían un fundamento mosaico*.[8] Todos los ámbitos de la vida tendrían por fundamento el derecho divino, por lo que todas las leyes del Antiguo Testamento (AT) serían de obligada observancia, siempre y cuando no haya mención expresa de su abrogación en el Nuevo Testamento (NT).

El dilema que afronta, por lo tanto, este capítulo será analizar los escritos de Calvino de modo que nos permita averiguar, en primer lugar, si su pensamiento integra la ley natural y algún grado de autonomía moral o bien hemos de dar la razón a los teólogos radicales que pretenden hacer del reformador un abanderado de la ley antigua del AT. En segundo lugar, debemos dilucidar cómo se articula esta legislación natural con los mandatos bíblicos, y cuáles sean sus consecuencias para el Derecho positivo.

---

es director del *Westminster Theological Seminary*, una de las principales instituciones educativas de la comunidad protestante estadounidense. WTS es afín a la más estricta *Reformed faith* y para sus profesores es imperativo suscribir la Confesión de Westminster. Godfrey es, por tanto, una de las principales voces de la teología conservadora norteamericana.

7. A. Rivera, *Republicanismo calvinista*, Murcia, Res Publica, 1999, p. 104. *Vid.* nuestra nota «¿Calvino Republicano?», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 17, 2001, pp. 225-229.

8. Movimiento fundado en los años sesenta por Rousas J. Rushdoony, un presbiteriano estadounidense, para quien *Teonomía* significa literalmente «derecho de Dios» (*theos, nomos*). La finalidad de este movimiento reformado es eminentemente política: para ellos, la paz y la prosperidad de un Estado depende de la adopción de las leyes mosaicas por sus constituciones. Así, por ejemplo, Gary North, uno de sus máximos publicistas, defiende que un estudio acerca de los *Sermones de Calvino sobre el Deuteronomio* permite responder afirmativamente a la pregunta por el teonomismo de Calvino: «[T]he first was to provide primary source evidence to answer the question: "Was Calvin a theonomist?". These sermons reveal clearly that the answer is *yes*» («Was Calvin a theonomist?», prefacio a J. Calvin, *The Covenant Enforced*, edición digital del Institute for Christian Economics, 1990. Acceso del 22 de agosto de 2006: http://www.freebooks.com/docs/2212_47e.htm).

En las páginas que siguen veremos, en efecto, que la ley natural forma parte del pensamiento de Calvino. Ahora bien, el hecho de que esté presente no justifica que la asimilemos sin más a la tradición iusnaturalista, sino que debemos ver el sentido que ésta tiene dentro de su sistema. La ley natural sólo resulta válida para los que no son creyentes, para los paganos que no han tenido ni tienen acceso a la Escritura. Para los cristianos, esta ley se ha reemplazado por los mandatos bíblicos. Y esto es tanto como afirmar que *no es posible encontrar autonomía ética*, en sentido estricto, en el pensamiento calviniano.

Para ello, debemos analizar primeramente qué alcance le concede Calvino a nuestra capacidad de conocer el bien, si podemos conocerlo por nuestros propios medios (§2). Al cuestionarlo, su concepción de la ley natural se volverá eminentemente negativa: nuestro conocimiento de la ley natural basta apenas para que nuestra acción sea inexcusable ante Dios, pero ni nuestra razón ni nuestra voluntad posibilitan su cumplimiento. Para el cristiano, es necesaria la fe y la Escritura (§2).

La sección principal de este capítulo estará, por tanto, dedicada al análisis de la posibilidad de una ética cristiana en Calvino (§3). Hemos de examinar aquí, ante todo, de qué modo se manifiesta la voluntad divina en la Biblia: en primer lugar, cómo se articulan la Ley Antigua (veterotestamentaria) y la Ley Nueva (neotestamentaria); veremos entonces qué principios morales explican su unidad, para entrar así en el análisis de la ley moral propiamente dicha.

En esta última parte analizaremos, además, los *tres oficios* que Calvino atribuye a la ley moral y las reglas hermenéuticas con las que podremos extraerla de la Biblia (§4). Si la negación de la capacidad humana para conocer la ley natural supone un primer obstáculo al concepto moderno de autonomía, encontraremos ahora un segundo en el procedimiento que Calvino establece para derivar preceptos morales del texto bíblico: contra lo que suele concebirse como *libre examen*, tampoco el sujeto se bastará para interpretar la Biblia. A partir de aquí, cabe abordar la relación entre moral y derecho, donde Calvino introduce una novedad, creemos que decisiva, al abogar por la incorporación de algunos preceptos morales bíblicos a todo Derecho positivo que pretenda ser cristiano —aun sin incurrir en el literalismo exigido por los teonomistas. Veremos para concluir de qué modo

procede Calvino para construir una legislación cristiana, tanto estatal como eclesiástica.

El objetivo de estas páginas, en suma, será mostrar que, contra lo que pudiera dar a entender la divergencia entre iusnaturalistas y teonomistas, Calvino *se mantuvo firme en la defensa de un fundamento bíblico de la moral.* El derecho natural, tal y como lo entendieron los clásicos y los escolásticos, es abandonado en beneficio de una filosofía moral bíblica, más coherente con los principios de la Reforma.[9] La ley natural, la mínima autonomía que Calvino reconoce al ser humano, será entendida por el reformador como una *imperfección*, como una *carencia*, puesto que son los que están aún en tinieblas (paganos, no creyentes, no cristianos) los que tienen que hacer uso del conocimiento natural de la moral, al no poder acceder a la luz que las Escrituras ofrecen al cristiano. La ausencia de finalidad en la naturaleza, al decir de P.-F. Moreau, explicará la distancia entre las cosas y la moral; *la misma distancia que veremos abrirse entre el ser y el deber ser.*[10] Por lo tanto, la función que los estoicos reconocen a la ley natural, Calvino se la atribuirá a la Ley divina. Como consecuencia, se abre un abismo entre la naturaleza y la moral, al fundarse la obligación ética en una instancia externa: la Escritura. He ahí el dilema que plantea Calvino al proceso de secularización.

2. La Ley natural: una ley para los paganos

Hemos de comenzar, por tanto, preguntándonos qué conocimiento moral puede alcanzar el ser humano por sus propios medios. Según Calvino, existe un conocimiento, un *don natural* que nos capacita para lo que llama *las cosas terrenas*, entre las que cuenta el gobierno del Estado y la familia, o las artes mecánicas y las liberales.[11] Se trata de una *gracia común* a creyentes y

---

9. *Vid.* en este sentido los análisis ejemplares de M.A. Chenevière, *La pensée politique de Calvin* (Ginebra-París, Labor-Je Sers, 1937) y J. Carbonnier, «Droit et théologie chez Calvin », *op. cit.*, pp. 2-15.

10. *Vid.* P.-F. Moreau, «Calvin: fascination et critique du stoïcisme», en *id.* (ed.), *Le Stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle*, París, Albin Michel, 1999, p. 58. La diferencia radical entre Calvino y Cicerón es estudiada por Bohatec en *Calvin und das Recht*, Buchdruckerai v. Verlagsantalt, Feudingen in Westfalen, 1934, pp. 20 y ss.

11. «I'appelle choses terriennes, lesquelles ne touchent point iusques à Dieu et son royaume, n'a la vraye iustice et immortalité de la vie future: mais sont coniointes avec

paganos que contiene los efectos del pecado original posibilitando la convivencia. Es precisamente esta gracia la que explica la sociabilidad humana, que sean posibles las comunidades políticas y que éstas se rijan por leyes.[12] Es cierto que estas leyes pueden ser puestas en entredicho, pueden ser discutidas —junto con las instituciones en las que se sostienen—, pero para Calvino esto no muestra más que la debilidad de nuestro entendimiento para el discernimiento de la verdadera justicia.

Entre las artes liberales, Calvino sitúa la filosofía, aun cuando esté siempre subordinada a la teología (*ancilla theologiae*).[13] Puede interpretarse esta alusión como reconocimiento implícito de su importancia, como cabría esperar de su formación humanística, pero también como indicio de la distancia que media entre las autoridades verdaderamente importantes para el teólogo —la Biblia y algunos padres de la Iglesia, eminentemente san Agustín— y las autoridades filosóficas que los escolásticos reconocían en sus obras. No se trata de posiciones contradictorias, sino complementarias: la filosofía será valiosa en la medida en que admita la subordinación a la teología. Y es que, según Calvino, cuando los filósofos hablan sobre el arte, la naturaleza, la justicia... no hacen sino desarrollar *un don que recibieron del propio Dios*. Ellos mismos lo reconocen —nos indica— al admitir el origen divino de toda filosofía, arte y ley.[14]

---

la vie presente, et quasi encloses sous les limites d'icelle. Les choses celestes, ie les appelle la pure cognoissance de Dieu, la reigle et raison de vraye iustice, et les mysteres du royaume celeste. Sous la premiere espece sont contenues la doctrine politique, la maniere de bien gouverner sa maison, les arts mecaniques; la Philosophie et toutes les disciplines qu'on appelle liberales. A la seconde se doit referer la cognoissance de Dieu et de sa volonté, et la reigle de conformer nostre vie à icelle» (IRC II, 2, 13). Debemos retener en la memoria la última línea de este texto puesto que la regla a la que se ha de conformar la vida del creyente será la ley moral (en su tercer uso). La relación entre esta regla ética y la política, en cuanto plasmación de ésta, será estudiada más adelante. Lo importante ahora es señalar que cuando Calvino se refiere a la doctrina política como ámbito de las cosas terrenas que el hombre puede llevar a cabo por sí mismo, se referirá a la elección y sostenimiento de lo que clásicamente se denomina *tipos de gobierno* (monarquía, oligarquía, democracia) y no al origen de la autoridad o del Estado mismo.

12. IRC II, 2, 13.

13. En la versión latina de esta edición —1559—, sin embargo, la alusión a la filosofía no aparece.

14. IRC II, 2, 15. El cristianismo es la única filosofía verdadera y la verdad de los paganos será la que anticipe, de algún modo, la verdad cristiana. La identificación entre cristianismo y *vera philosophia*, así como la idea de *praefiguratio* de la Revelación en las creencias de los antiguos, son temas de sobra conocidos entre los medievalistas. *Vid.* las páginas que le dedica José Antonio Maravall en «La estimación de Sócrates y de

A diferencia de las *terrestres*, a las cosas celestes no se accede a través de la razón, para ellas no hay otra vía que la fe. Entre ellas se encuentra el conocimiento de Dios, el discernimiento de su Voluntad, así como la manera en que el ser humano regula su vida conforme a la ley divina. Es decir, no sólo la religión, *sino la misma ética cristiana* queda incorporada a las cosas espirituales o celestes:

> Queda ahora por aclarar qué es lo que puede la razón humana por lo que respecta al reino de Dios, y la capacidad que posee para comprender la sabiduría celestial, que consiste en tres cosas: en conocer a Dios; su voluntad paternal y su favor por nosotros, en el cual se apoya nuestra salvación; y cómo debemos regular nuestra vida conforme a las disposiciones de su ley.[15]

Que no podemos conocer a Dios a través del análisis de sus atributos o de su causalidad es algo indiscutible para Calvino.[16] A diferencia de la tradición aristotélico-tomista, nuestro autor concebía un *Dios vivo* cuya distancia respecto a sus criaturas le convertía, sin embargo, en un *Deus absconditus* al que resultaba imposible conocer a través de la razón. A pesar de todo, defenderá que cabe aún acceder a Él, ya que no se le conoce únicamente contemplando su acción en el mundo, sino también *escuchando su Palabra*: a través de la Escritura, argumenta Calvino, *sabemos quién es Dios y cuál es su voluntad*.[17] Cabe, por tanto, un conocimiento salvífico de Dios aun para una razón *dañada* por los efectos del pecado. Lo auténticamente importante para el reformador no es, por tanto, el conocimiento abstracto de la divinidad, sino lo que ésta es y quiere *en relación a nosotros*.[18]

Efectivamente, es a través de la Escritura como podemos conocer la Voluntad divina, para Calvino el único patrón de gobierno y justicia de todo lo que ocurre, causa de todos los acontecimientos del mundo de que somos espectadores y norma de todas las leyes. Pero la comprensión de la Escritura no es posible

---

los sabios clásicos en la Edad Media española» (1957), recopilado en sus *Estudios de Historia del Pensamiento Español*, vol. 1, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 2001, pp. 247-298, esp. pp. 254-256.

15. IRC II, 2, 18.

16. IRC I, 5, 10. *Vid.*, además, Com. Ps. 73, 16 (CO 31, 681-683). Un estudio clásico sobre el conocimiento de Dios en la teología calviniana es el de E.A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1994.

17. IRC I, 13, 21.

18. IRC III, 2, 6.

sin la fe, sin la acción del Espíritu en el ser humano.[19] Calvino insiste: después del pecado, la razón ni tan siquiera puede pretender aceptar por sí sola lo que el Evangelio le muestra como evidente en sí mismo.[20]

El tercer aspecto al que remiten las cosas celestes, «cómo debemos regular nuestra vida conforme a las disposiciones de su ley», nos introduce de lleno en el análisis de la ley natural, objetivo principal de este capítulo. Una ley natural que, según el reformador, *no puede ser el fundamento de la ética cristiana*. Y esto por dos razones de mucho peso: *por una parte, no nos dice lo que debiera hacerse, y por otra no es más que una voz de la conciencia, indistinguible de otras*. Advirtamos así que esto es tanto como negar el valor de las morales paganas. Y, en efecto, éste es el mensaje del reformador cuando afirma que las virtudes paganas son gracias particulares de Dios:

> [O] igualamos a Catilina y a Camilo, o tomamos a Camilo como ejemplo de que la naturaleza, cuando está bien orientada, no está completamente desprovista de bondad. Confieso que las virtudes que había en Camilo eran dones de Dios, y que podrían ser loables si se consideraran en sí mismas. [...] [A]sí como en ningún modo consideramos a un hombre virtuoso si sus vicios se ocultan a la sombra de la virtud, no atribuiremos tampoco en modo alguno a la voluntad humana la facultad de apetecer el bien mientras siga estancada en su perversidad. Ésta será la solución más fácil y cierta: decir que tales virtudes no son, de ningún modo, comunes por naturaleza, sino gracias especiales del Señor, que distribuye incluso a los malvados según el modo y la medida que mejor le parece.[21]

Si bien es cierto que la ley natural aún capacita para distinguir entre el bien y el mal, es importante señalar que, para el reformador, esta facultad tiene como función principal *hacer al ser humano inexcusable ante Dios*.[22] Es decir, la ley natural funda la responsabilidad moral del ser humano, en tanto que existe

19. IRC II, 2, 20.

20. Com. Hebr. 8, 10 (CO 55, 102-104).

21. IRC II, 3, 4. Como nos indica J. McNeill en su edición de la IRC, la malvada naturaleza de Catilina fue descrita por Salustio en su *Conjuración de Catilina*, 5, 1-9. M. Furio Camilo, patriota con quien Roma fue ingrata tras su victoria contra los veyenses, fue cantado por Horacio, Virgilio y Juvenal. San Agustín comenta el caso en *De civ. Dei* II, 17.

22. IRC II, 2, 22. *Vid.*, además, Serm. Eph. 4, 17-19 (CO 51, 591-606).

para arrebatarle todo pretexto a la hora de justificar una conducta ética inadecuada o corrupta: en contra de lo que pretendía el intelectualismo socrático, la ignorancia no explica la presencia del mal moral. Pero no sólo desde la filosofía se condenaba la ignorancia de la ley. En el derecho romano también se recordaba que la ignorancia no excusa de su cumplimiento, cosa que los escolásticos ya sabían desde que Irnerio la incorporara en el siglo XI como una consecuencia jurídica de sus tesis teológicas.[23]

Calvino sigue en esto a Lutero para quien el cumplimiento de la Ley divina exige un *corazón limpio* que permita que toda acción se realice por obediencia y amor a Dios.[24] Sin embargo, el pecado original ha corrompido toda la naturaleza impidiendo al ser humano acceder a la virtud mediante actos morales.[25] Mucho menos podrá entonces cumplir una tarea tan complicada como actuar por amor a Dios. Precisamente, la Ley que descubrimos en el Evangelio nos hace conscientes de esta imposibilidad de cumplir por nosotros mismos —con nuestro esfuerzo— la Voluntad de Dios. Aún más, lo que la Palabra enseña, según el reformador alemán, es que cuanto más afán se ponga en cumplir la Ley, mayor es la cólera que le inspiramos a Dios. La imposibilidad de acatar su Voluntad haría brotar en nosotros el odio, más que el amor, al sentirnos objeto de exigencias imposibles de realizar; de ese odio, sólo pueden derivarse actos perversos de los que únicamente podemos esperar castigo.[26]

Calvino reconoce que, de no existir el pecado, el conocimiento de la ley natural nos hubiera proporcionado el conocimiento de la Ley misma de Dios pero, en el estado actual, la conciencia corrompida ya no es capaz de captar nada con claridad. El suje-

---

23. En efecto, «la ignorancia no excusa del cumplimiento de la ley» —o bien: *sacrarum legum precepta ab omnibus sunt intelligenda atque observanda*— es una sentencia que, según G.R. Evans, introduce en la Edad Media el jurista italiano Irnerius (1050-1130). Se trata de una opinión común del derecho romano que Calvino incorpora como tesis teológica, siguiendo una tradición común medieval. De modo que Calvino pudo discutir la tesis griega —la ignorancia excusa el mal— desde el derecho. *Vid.* G.R. Evans, *Law and Theology in the Middle Ages*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002, p. 15.

24. *Römerbriefvorlesung*: WA 56, 205. Es difícil encontrar mejor descripción de la separación entre la moral luterana y la religión que la ofrecida por Aranguren en su ensayo *El protestantismo y la moral* (Obras completas, vol. 2, Madrid, Trotta, 1994, pp. 72-73).

25. *Römerbriefvorlesung*: WA 56, 312-313.

26. «Tesis 23: La ley provoca la cólera de Dios, mata, maldice, hace pecadores, juzga y condena todo lo que no está en Cristo» (Lutero, *Controversia de Heidelberg*: OML, p. 83).

to calviniano no sólo es incapaz de reconocer y aceptar el bien allá donde se presente, sino que es absolutamente inepto para quererlo. No sólo su intelecto permanece en la oscuridad, sino que su voluntad es inhábil para perseguir la virtud.[27]

De modo que para el reformador, después del pecado, el conocimiento de las *cosas celestes* —esencia de Dios, Voluntad divina, ética cristiana— es inaccesible al margen de la fe, tanto por la corrupción de la razón como por la incapacidad de la voluntad para cumplir por sí sola la ley. Esto significa que sin la gracia, sin fe, no es posible la regulación de la vida moral, puesto que decir que la ley natural puede ser el motor de la conducta ética cristiana es tanto como defender la justicia de las obras. Nada más ajeno al calvinismo y a la Reforma misma: *sólo la fe salva*. La distancia entre el contenido de la Ley de Dios, que conocemos a través de la Escritura, y la ley natural, que conocemos a través de la conciencia, es insalvable sin la fe, único puente válido entre esas dos realidades.

Y es que, para Calvino, la ley natural ni faculta para reconocer las obligaciones que se tienen para con Dios, indicadas en la primera Tabla; ni tampoco da a conocer de modo adecuado las obligaciones con el prójimo, objeto de la segunda Tabla.[28] Es la Escritura —en este caso concreto el Decálogo—, la que no sólo expresa de un modo fiel la Ley, sino que muestra el origen divino de nuestras obligaciones morales y religiosas. Y la misión del Espíritu Santo es darnos *nuevos oídos* gracias a los cuales podamos conocer a Dios, entender su *auténtica* Voluntad y conocer su Ley.[29] En definitiva, la Ley de Dios, que encontramos en la Escritura, no sólo dice *qué se debe hacer* de modo explícito, sino que enseña que *la facultad necesaria para obedecer la Ley, así como la capacidad de conocerla, se deben ambas al propio Dios*.[30]

Del mismo modo, la ley natural para su maestro Lutero era una capacidad *pasiva* que permitía comprender lo bueno y lo recto allá donde la Palabra señala algo como bueno y justo, pero no servía de fundamento a la capacidad *activa* de obrar bien. Por eso, *el derecho natural depende de la Ley divina y de la Palabra*: *sólo la fe lleva por el camino de la virtud* y sólo con ella como guía puede

27. IRC II, 3, 5.
28. IRC II, 2, 24.
29. IRC II, 2, 20.
30. IRC II, 5, 7. Asimismo, Com. Hebr. 8, 11 (CO 55, 104-105).

recuperar la voluntad su libertad y su capacidad de acción; *sólo la fe permite reconocer en la Palabra lo que se ha de hacer o evitar*:

> Lo que se llama inteligencia moral de la Escritura, o más concretamente inteligencia espiritual, no trata más que de la caridad o de la pasión, del amor de la justicia y del odio a la iniquidad. Es lo que enseña que hay que hacer o no hacer algo. Es con todo el corazón, sin temor servil, sin deseo pueril de una ventaja, sino en la libertad que da el amor a Dios, que es preciso comprender lo que se debe hacer o evitar, cosa imposible sin la caridad que otorga el Espíritu Santo.[31]

Sólo desde aquí se entiende la insistencia de Lutero en la imposibilidad de confundir el cumplimiento de la Ley con una mera observancia externa. Como vemos, ni para Lutero ni para Calvino tiene la razón ninguna atribución en este proceso. *La fe es la facultad imprescindible en el conocimiento de las cosas celestes; la Escritura es el lugar donde ha de buscar su contenido.*[32]

Lo delicado de la propuesta de Calvino es que, al ligar la virtud moral a la fe, abre un abismo entre la ley natural y la divina, entre la *ética natural* —si puede hablarse así, cosa que negaría el reformador—[33] y la *ética revelada*. Supone negar que pueda darse una verdadera moral y, por lo tanto, verdadera justicia, al margen de la religión. No otra era la tesis de san Agustín.

Calvino, al no aceptar una justicia natural, al negar que la ley natural tenga alguna función ética para el creyente, tendrá que apelar —como Ockham antes que él—, a la Revelación como eje de su moral.[34] Tras la venida de Cristo, la ley escrita sustituye a la ley natural, puesto que expone lo que ésta ya no puede expresar, por ejemplo, la Voluntad divina; del mismo modo, la fe sustituye a la razón en el proceso de conocimiento de las reglas morales. Donde santo Tomás podía decir que la Ley divina no suprime, sino que perfecciona la ley natural (como la gracia perfeccionaba la naturaleza), Calvino muestra que la Ley divina (Ley moral) *reemplaza* la ley natural (la gracia sustituye a la naturaleza).

---

31. Lutero, *Römerbriefvorlesung*: WA 56, 337.
32. IRC II 3, 4.
33. Agradezco la indicación del profesor Harro Höpfl a este respecto.
34. En este sentido, E. Fuchs define la ética calviniana como ética bíblica: *vid. La morale selon Calvin*, París, CERF, 1986, p. 113.

Por lo tanto, contra lo que opina Wallace, a nuestro modo de ver, el reformador no afirma que el Evangelio está armónicamente acomodado al orden natural.[35] Es cierto que entre ambas realidades hay un *mínimo* acuerdo que permite que no se destruya el orden de la creación en el mundo no cristianizado, pero notemos que para Calvino es *como si* se diese cierta conformidad entre ambas leyes, sin afirmar que la haya *de facto*.[36] Y ya sabemos que el que exista cierta conformidad entre ambas leyes no significa que en el orden natural haya verdadera justicia: los paganos *tienen ley sin tener Ley.*[37]

Höpfl no ha sido el único que ha insistido sobre el carácter secundario que la ley natural tiene en el pensamiento del reformador. El propio Wendel reconoce que Calvino no consiguió justificar convincentemente su lugar en su teología.[38] No obstante, Bohatec, entre otros, ha sostenido que la ley natural en Calvino tiene un sentido positivo que va más allá de sentar los fundamentos de la responsabilidad ética.[39] Sin embargo, quienes han defendido que la ley natural tiene algún valor en la doctrina del reformador, haciendo que desempeñe un papel fundamental en el mundo de la política o del derecho —caso de Hesselink—,[40] olvidan que *aceptar que Calvino otorga algún sentido positivo a la ley natural no significa aceptar, como consecuencia, su valor para el cristiano.*

Es decir, que exista una *ética mínima* no significa que ésta tenga ninguna función o valor entre los creyentes. ¿Cómo interpretar de otro modo los comentarios de Calvino sobre las *tinieblas* que envuelven a los paganos? Sólo los cristianos que están bajo la luz de la Revelación están en disposición de seguir la Voluntad de Dios; sólo los que tienen fe pueden conducirse mo-

---

35. R.S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, Edimburgo, Oliver and Boyd, 1959, p. 143.

36. XXXVIII Serm. 1 Tim. 5, 4-5 (CO 53, 453-466).

37. Com. Rom. 2, 14 (CO 49, 37-38).

38. *Vid.* Höpfl, *The Cristian Polity of John Calvin*, p. 184. Asimismo, Wendel, *Calvin*, p. 155.

39. *Vid.* a este respecto J. Bohatec, *Calvin und das Recht*, *op. cit.*, pp. 5 y ss.; E. Doumergue, *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*, Lausana, Bridel & Cie., vol. IV, p. 150; J. Hesselink, *Calvin's concept of the law*, Pennsylvania, Pickwick Publications, 1992, pp. 56 y ss.; R.S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, *op. cit.*; John McNeill, «Natural Law in the Teaching of the Reformers», *Journal of Religion*, 26, 1942, pp. 168-182. Y, más recientemente, S. Schreiner, *The Theater of His Glory. Nature and Natural Order in the Thought of John Calvin*, Grand Rapids, Baker Books, 1995, caps. 4 y 5.

40. Según Hesselink la ley natural calviniana no sólo tiene por función hacer al hombre inexcusable sino que tiene también una función positiva: sirve de fundamento al gobierno y la ley civil (*Calvin's Concept of the Law*, *op. cit.*, p. 59).

ralmente, pueden servirse de la verdadera guía de conducta que supone conocer y obedecer lo que Dios ordena.[41]

Recordemos, además, que cuando Calvino discute el valor de la ley natural lo hace en el terreno de las cosas celestes y ello por una razón: lo que le interesa mostrar es que la *verdadera moral* —es decir, la moral cristiana— no pertenece al campo de las cosas terrestres. El que el reformador sitúe ahí la ética ya debiera darnos una pista sobre el valor que le atribuye. Por otra parte, la afirmación calviniana de que la Voluntad divina sea la única guía de conducta válida para el creyente,[42] ¿qué otra cosa quiere decir sino que la ley natural no tiene ningún valor como fundamento jurídico y moral *entre los cristianos*?

Chenevière, por su parte, mantiene que la ley natural *sólo* ofrece una versión subjetiva de la regla moral objetiva que encontramos en la Escritura, con el fin de fundamentar la posibilidad, aun en el no cristiano, de la responsabilidad moral.[43] Estamos, si cabe, más cerca de autores como Niesel, quien defiende que la ley natural desempeña *únicamente* un papel negativo en el pensamiento de Calvino.[44] Sin embargo, incluso conviniendo en que la ley natural cumple principalmente esta función en la teología de Calvino, también creemos que el reformador le atribuye un papel positivo, si bien éste afecta *exclusivamente a los paganos*. La ley natural, por lo tanto, no es norma de regulación de la ética cristiana, ésta sólo podrá tener por fundamento la Ley divina que encontramos en la Escritura. Sólo entre los que desconocen a Cristo y la Ley nueva puede la ley natural servir de fundamento a la justicia.[45]

También Lutero había defendido que sólo la Ley divina nos muestra la verdadera moral.[46] De este modo, toda justicia humana que dependa de la ley natural no es verdadera justicia puesto que «es únicamente en el Evangelio donde se revela la justicia de Dios».[47] Sin embargo, Calvino no se contentará con reconocer la distancia entre el mundo terrestre y

41. *Vid.* Com. Rom. 13, 11 y 14, 5 (CO 49, 254-255 y 259-260).

42. Com. Gen. 2, 16 (CO 23, 44-45).

43. Chenevière, *La pensée politique de Calvin*, *op. cit.*, pp. 81 y ss.

44. *Vid.* W. Niesel, *The Theology of Calvin*, Filadelfia, Westminster, 1956, p. 102 —versión inglesa del original alemán de 1938.

45. Entre los cristianos ha quedado obsoleta: *vid.* Com. Gen. 38, 24 (CO 23, 498-499).

46. Lutero, *Römerbriefvorlesung*: WA 56, 337.

47. Lutero, *Römerbriefvorlesung*: WA 56, 172.

el celeste e intentará tender un puente entre los dos reinos que Lutero había separado de modo radical. Para ello, apelará a la *ley moral como fundamento de la ética y el derecho cristianos* —tanto civil como eclesial. De ese modo, *la separación entre lo terrestre y celeste sólo será absoluta para los paganos que no disfrutan de la guía ética que el cristiano encuentra en la Escritura*.[48]

3. Los fundamentos de una ética cristiana

El principio reformado de la *sola fides* implica la desvalorización religiosa de las acciones morales, puesto que las obras dejan de ser necesarias (*válidas*) para conseguir bienes sobrenaturales, ya que éstos se hacen depender sólo de Dios. Sin embargo, anular el valor sobrenatural de las obras no significa que la Ley no tenga aún un papel que cumplir. Veremos a continuación que, en efecto, los mandatos divinos están en el mismo corazón de la teología moral y jurídica de Calvino, y no sólo en cuanto preceptos éticos cuya función consiste en guiar la conducta del creyente, sino como fuente de legitimidad de toda ley positiva que pretenda ser cristiana.

No confundamos estas tesis con un literalismo judaizante. Calvino no concibe la Biblia como un enorme código legal que los pueblos cristianos deban reconocer como constitución política, como lo pretendió, a su modo, Bucero y ciertos anabaptistas. Lo que sí defenderá es que las leyes cristianas *se inspiren* directamente en las normas del Antiguo y del Nuevo Testamento; sobre todo en el Decálogo. No importa la forma, no importa la literalidad del precepto, pero sí su esencia, su contenido, puesto que allí se concentra la intención de la Voluntad divina, las pautas éticas y sociales que ofrece Dios como modelo vital al cristiano. Ante estas huellas el creyente no puede mostrarse indiferente.

---

48. Nuestra interpretación coincide, en este punto, con la que Le Gal hace de la ética calviniana: *vid.* P. Le Gal, *Le droit canonique dans la pensée dialectique de Jean Calvin*, Friburgo, Editions Universitaires de Fribourg, 1984, p. 133.

La ley divina

En la teología del reformador la Ley divina abarca la legislación bíblica en su totalidad, es decir, tanto el conjunto de preceptos ceremoniales, judiciales y morales que Dios otorgó al pueblo judío, como la Ley nueva. Que la Ley para Calvino no se reduce al Decálogo es algo que se dice claramente desde el comienzo de su exposición acerca de la Ley en la *Institución de la religión cristiana*.[49]

Tampoco asimila la Ley al Pentateuco, puesto que aquélla abarca tanto la Tora como los libros de los profetas y el Evangelio.[50] Y es que si se acepta la tesis fundamental calviniana de la inmutabilidad de la intención divina, es natural que se reconozca la unidad de ambos Testamentos:[51] aceptar que Dios no se contradice significa asumir que ambos libros suponen una misma intención y finalidad; significa que la Biblia ha de aceptarse en su totalidad, como compendio de los mandatos de una misma y coherente Voluntad.[52]

Dicha tesis, sin embargo, no fue bien acogida por aquellos reformadores que habían situado el AT y el NT en planos distintos. Para los anabaptistas la distinción entre ambos libros era tan evidente como la diferencia de comunidades a que dieron lugar: la teocracia israelita y la comunidad evangélica de los santos.[53] En el fondo de la polémica, como vemos, late una opción político-eclesiológica.

Como respuesta a sus adversarios, Calvino emprende la tarea de explicitar las razones que le llevan a reconocer la Ley antigua

---

49. IRC II, 7, 1.

50. Com. Is. 22 (CO 36, 364-385). Calvino evitó identificar la Ley con la Tora y entendió la Ley en un sentido más amplio, reduciendo la Tora a la legislación positiva de Israel. Sin embargo, actualmente se sabe que la Tora abarca el orden moral y social de Israel y no puede ser identificada con el concepto jurídico de ley. *Vid.* C.S. Ehrlich, «Israelite Law», en B.M. Metzger & M.D. Cogan (eds.), *The Oxford Companion to the Bible*, Oxford, Oxford University Press, 1999, *i.v.*

51. Ya san Agustín, como nos recuerda Wendel, se había enfrentado a la misma tarea de mostrar la unidad de ambos Testamentos, en función de la unidad de la Voluntad de Dios, en su obras antipelagianas *Contra Julianum* y *De correptione et gratia —vid.* Wendel, *Calvin*, p. 211.

52. Com. Ier. 31, 31-33 (CO 38, 687 y ss.).

53. Advertí la importancia del anabaptismo gracias a los seminarios impartidos en la EPHE (París) por Neil Blough en 1999. Agradezco también al profesor Benjamin Farley sus orientaciones bibliográficas y conceptuales en este punto. *Vid.* su edición de J. Calvin, *Treatises Against the Anabaptists and Against the Libertines*, Grand Rapids, Baker Book House, 2001.

como parte indispensable de la vida del cristiano.[54] Ésa fue la causa de que, como recuerda Wendel, añadiera en la edición de la *Institución* de 1539 un capítulo titulado *De la similitud y diferencia entre el viejo y el nuevo Testamento,* ampliado en la edición de 1559 a tres capítulos (IRC II, 10-13).[55] Asimismo, en su comentario a *Actas 2,17* Calvino se dirige también contra la tesis anabaptista según la cual la inferioridad del AT se apoya en la inexistencia del Espíritu Santo en su pueblo.[56] Para Calvino, frente a los anabaptistas, la Alianza es la misma en ambos Testamentos, con la salvedad de que el NT se extiende a todas las naciones.[57]

Según el reformador, el AT presenta en estado de *promesa* lo que el NT ofrece como *realidad*, de modo que hay que entender el AT a la luz del NT. La forma en que ambos presentan la Voluntad de Dios es distinta pero su sustancia —es decir, la doctrina que contiene la Ley—, permanece inmodificable.[58] Y es que los preceptos del AT, por más que constituyan históricamente la legislación positiva y particular de Israel, difieren sustancialmente de las legislaciones civiles o religiosas conocidas en virtud de su orientación a Cristo.[59]

Sólo cuando leemos desde el Nuevo Testamento puede la Ley antigua acercarnos al verdadero sentido de la Palabra divina, ya que únicamente Cristo puede revelar el contenido de la exigencia ética que contiene. Sólo Él es mediador entre Dios y los hombres y, como tal, objetivo último de la Ley, ya que sea cual fuere lo que la Ley enseñe, ordene o permita, siempre tiene a Cristo como fin y a Él, por tanto, deben referirse todas las partes de la Ley.[60]

En efecto, Calvino habla desde la historia de la salvación y no cree que la ley antigua sea inferior a la nueva, como pretenden

---

54. Es preciso recordar que, según Calvino, Cristo no deja de basarse en el AT a la hora de desarrollar su doctrina. Así leemos en el III Serm. 1 Tim. 1, 5-7 (CO 53, 27-40).

55. Wendel añade que razones análogas llevaron a Melanchton a introducir en los *Loci Comunes*, a partir de 1535, un capítulo sobre la distinción entre los dos Testamentos. *Vid.* Wendel, *Calvin*, p. 156.

56. CO 48, 31-34.

57. Estas tesis, según G. Schrenk, son comunes a Zwinglio y a Bucero (*Gottesreich un Bund im älteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejus*, Güterloh, 1923, p. 36, citado en Willem Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, Eugene [Or.], Wipf & Stock Publishers, 1999, p. 311). Para A. Lang, Calvino ha seguido fundamentalmente a Bucero tanto en su respeto por ambos Testamentos como en lo tocante a las referencias que utiliza para probarlo: el tratado agustiniano *Contra Faustum* (A. Lang, *Das Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grunzüge seiner Theologie*, Leipzig, 1900, p. 145; *ibíd.*).

58. Com. Ier. 31, 31-32 (CO 38, 686-690).

59. *Vid.* IRC IV, 20, 16 y Com. Act. 28, 23 (CO 48, 568-569).

60. *Vid.* IRC II, 7, 1.

los anabaptistas.[61] La razón fundamental que aduce para asumir ambos testamentos es Cristo, puesto que lo que en un testamento es promesa, en otro es realidad si tenemos a la vista la salvación.[62] Por Cristo se llevó a cabo la Alianza con Israel y es por Él que la Ley tuvo y conserva su sentido. No es extraño, por lo tanto, que señale que el error de los judíos haya sido buscar fuera de Cristo el significado de la Ley que Dios les había otorgado como constitución. Para nuestro autor, lo único que consiguieron con ello fue pervertirla.[63]

Desde estas premisas, se puede entender que Hesselink atribuya el interés de Calvino por la Ley a su *cristocentrismo* y no, como se ha pretendido, a su *legalismo bíblico*.[64] La unicidad de los libros sagrados está en la continuidad de fin y esencia que se encuentra en Cristo. Ahora bien, que ello sea así es Voluntad del único Legislador, Dios, de modo que, sin dudar del papel central que ocupa la figura de Cristo en la teología de Calvino, no creemos que pueda decirse de ella que es *cristocéntrica* sino, más bien, *teocéntrica*. Hay que recordar que, aun siendo su papel fundamental, *Cristo no es más que un intérprete de la Ley y no un legislador*.[65]

Los Testamentos están en íntima continuidad, sin posibilidad de contradicción entre ellos y su coherencia se debe a la coincidencia de su Legislador. Ahora bien, es cierto que no todo son coincidencias, pues no hay que olvidar que el reformador afirmaba que existía una diferencia evidente entre el AT y el NT:[66] las disposiciones recogidas en la Ley antigua *fueron incapaces de revelar plenamente a Cristo y la promesa de gracia*, objetivo alcanzado, sin embargo, en el Evangelio.[67]

---

61. *Vid.* Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, *op. cit.*, p. 316.

62. XXI Serm. Gal. 3, 19-20 (CO 50, 533-544).

63. Com. 2 Cor. 3, 16 (CO 50, 45).

64. *Vid.* Hesselink, *Calvin's Concept of the Law*, *op. cit.*, p. 169.

65. IRC II, 8, 7. J. McNeill indica en una nota de su edición sobre este pasaje que Calvino parafrasea aquí ideas expuestas en los ya citados *Loci communes* de Melanchton, argumentando contra el aquinate (*STh* I-II q16 a5). El asunto de *quién* es el auténtico legislador es uno de los problemas teológicos, jurídicos y políticos de mayor complejidad e importancia. Como muestra, valga el caso de Carl Schmitt, para quien constituye nada menos que el núcleo de la política. Baste a este respecto su análisis del *quis iudicabit?* en el contexto de su estudio sobre la evolución del concepto de soberanía desarrollado en su ensayo de 1921 *La dictadura*.

66. Con todo, no parece que Calvino haya incidido demasiado en las divergencias; parece, más bien, que le interesaba más señalar las concomitancias, como reconoce Wendel (*Calvin*, p. 160). Doumergue, sin embargo, está en desacuerdo con esta tesis (*Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*, *op. cit.*, vol. IV, p. 199).

67. Com. Ier. 31-32, 34 (CO 38, 686-690; 692-698); Com. Col. 2, 14 (CO 52, 107-109).

En la *Institución de la religión cristiana* Calvino resume en cinco puntos la disparidad entre los dos Testamentos: primero, el NT nos lleva directamente a la meditación de la vida futura, mientras que el AT basaba la felicidad espiritual en promesas terrenas; segundo, la Ley no contenía más que la sombra de la realidad cuya sustancia se encuentra en el Evangelio; tercero, la Ley era literal, temporal, mientras que el Evangelio es espiritual y eterno; cuarto, la Ley es servidumbre, mientras que el Evangelio es libertad; quinto, el AT sólo se refiere a un pueblo, mientras que el NT se dirige a todos.[68] Para mostrar más claramente la diferencia entre ambos testamentos, Calvino utiliza comparaciones y metáforas como la de *realidad frente a sombra*, o la de *cuerpo frente a sustancia*.[69]

Veamos, pues, qué entiende el reformador que permanece —cuál es la sustancia que debemos buscar en la Ley antigua— y qué está sujeto a cambio, qué considera sombras en el texto sagrado. El análisis del estatuto de las leyes del Antiguo Testamento nos pondrá sobre la pista de dónde y cómo situar la esencia de la doctrina bíblica.

Estatuto de las leyes del Antiguo Testamento

Siguiendo a santo Tomás, Calvino no reconoce el mismo estatuto a todas las leyes que se encuentran en el Antiguo Testamento.[70] Para el aquinate, los *únicos* preceptos de la ley antigua que no han sido abrogados por el Nuevo Testamento, sino aclarados, perfeccionados por Cristo, son los preceptos morales.

---

68. IRC II, 11.

69. La relación entre la ley y la sombra aparece en numerosos textos de la obra del reformador: *vid.*, *v.gr.*, Com. Hebr. 10, 19 (CO 55, 128-129), IRC II, 11, 4, Com. 1 Cor. 16, 2 (CO 49, 566-567), Com. Gen. 17, 7 (CO 23, 237-239). La comparación entre ley y la sustancia es, asimismo, un motivo corriente en la escritura de Calvino: *vid.*, *v.gr.*, Com. Ioan. 4, 21 (CO 47, 86-87), Com. Ier. 31, 31-32 (CO 38, 686-690). *Vid. Calvin's Concept of the Law*, *op. cit.*, pp. 174 y ss.

70. El aquinate es reconocido como fuente por Hancock (*vid. Calvin and the Foundations of Modern Politics*, Londres-Ithaca, Cornell University Press, 1989, p. 85). La misma tesis sostiene Hesselink: *Calvin's Concept of the Law*, *op. cit.*, p. 102. Calvino pudo haber conocido esta doctrina a través de Bucero, antiguo dominico y de gran influencia en el pensamiento del reformador francés: *vid.* la edición de Irena Backus: *Enarratio in Evangelion Iohannis* (1528, 1530, 1536), *Martini Buceri Opera Latina*, vol. II, Leiden, E.J. Brill, 1988, pp. 150 y ss.

Según santo Tomás, la ley moral se positivizó en el AT en dos tipos de leyes: las que se refieren a la justicia para con Dios —leyes ceremoniales— y las que versan sobre la justicia entre seres humanos —leyes judiciales.[71] Nos estamos refiriendo a la legislación positiva que Dios otorgó al pueblo de Israel y que ha sido abrogada tras la venida de Cristo, por cuanto, según el aquinate, mantener las ceremonias judías va contra la fe: los ritos externos suponen una confesión de fe y ésta no es la misma tras la venida de Cristo.[72] Asimismo, mantener los preceptos judiciales no le parece a santo Tomás contrario a la fe pero sí improcedente, puesto que si bien sus primeros principios de derecho natural son inmutables, no ocurre lo mismo con sus determinaciones, que varían en función del tiempo y lugar a que se apliquen.[73] Esta variabilidad necesaria de los preceptos ceremoniales y judiciales implica que la determinación de la ley moral esté, en parte, en manos del ser humano, puesto que es necesario que intervenga para su determinación. Ante estos preceptos de la Ley el cristiano es libre.[74]

Del mismo modo, el reformador mantiene que tras la venida de Cristo, con el establecimiento del Nuevo Testamento, dos de las formas de la Ley han sido abrogadas en lo que se refiere a su *uso*, puesto que fueron dadas por Dios a los judíos a modo de leyes particulares. Se refiere, al igual que santo Tomás, a las leyes *ceremoniales* y *judiciales* que han cesado, según Calvino, sin que la religión y la política se hayan visto afectadas por ello.[75]

Los preceptos ceremoniales remiten a toda disposición relacionada con los ritos o ceremonias con las que el pueblo judío daba culto a Dios, mientras que los preceptos judiciales abarcaban todas las leyes útiles para la convivencia del pueblo elegido. Se trata de normas que ilustran cómo la Voluntad divina puede ser traducida a un orden social y político concreto, manifestando la forma que la Ley moral ha tomado en un pueblo en un lugar y tiempo determinados. Su abrogación no impide, según el reformador, que aún puedan ser de utilidad, puesto que su virtud y efectos han sido ratificados por Jesús, por lo que, a tra-

71. *STh* I-II q.99 a.4.
72. *STh* I-II q.103 a.3.
73. *STh* I-II q.104 a.3.
74. *STh* I-II q.108 aa. 1-2.
75. *Vid.* IRC IV, 20, 15.

vés de su esencia y finalidad, se puede penetrar más profundamente en el conocimiento de la intención divina.[76]

Algunos ejemplos nos darán una idea de cómo el reformador pretende salvar la finalidad de estas leyes abrogadas. En el *Comentario al libro de los Salmos*, por ejemplo, Calvino explica cómo la ley judicial que prohibía a los judíos la usura, en cuanto opresión al pobre, puede ser interpretada como un principio común de justicia extensible a todas las naciones y a todo tiempo histórico.[77] Esto no quiere decir, sin embargo, que Dios haya prohibido cualquier tipo de préstamo a interés entre vecinos, aprobándolo tan sólo con extranjeros, como pretende la ley política judía. Según el reformador, no hay nada malo en que un acreedor quiera gozar de los frutos que su préstamo está dando a su vecino, siempre y cuando esto no se haga con el pobre. La usura será condenable, por tanto, no en sí misma, sino en tanto sea opuesta a los intereses de Dios, como el mismo Calvino nos recuerda en su *Comentario al Profeta Ezequiel*.[78]

Ejemplos de este mismo tipo respecto a las leyes judías que condenan el robo, el falso testimonio y el adulterio, los encontramos en la propia *Institución*.[79] Otro ejemplo lo encontramos en el *Comentario a los Hebreos*, donde Calvino muestra que el derecho penal debe requerir dos testimonios, como mínimo, como paso previo a cualquier condena. No era otra la esencia de la ley judicial mosaica que exigía la prueba de dos testimonios en el crimen de apostasía.[80]

Nos encontraremos de nuevo con argumentos semejantes si nos acercamos al análisis que hace el reformador sobre las leyes ceremoniales. En el *Comentario a la Epístola de Tito* defiende la abolición de la prohibición alimenticia mosaica, y a partir de ahí rechaza la prohibición de ingerir carne que mantiene el catolicismo en ciertos días.[81] No obstante, el caso más ilustrativo de la abolición de las ceremonias en la que desaparece el rito y se mantiene la esencia y finalidad de la ley, lo representa la sustitución de la circuncisión judía por la del bautismo cristiano, rito

---

76. IRC II, 7, 16.
77. Com Ps 15,5 (CO 31, 147-48). Asimismo *vid.* Com. Ex. 22, 25 (CO 24, 676-678).
78. Com. Ez. 18, 5-9 (CO 40, 425-433).
79. IRC IV, 16, 20.
80. Com. Hebr. 10, 28 (CO 55, 135-136).
81. Com. Tit. 1, 15 (CO 52, 416-417).

novedoso del NT que sirve de base a la instauración del sacramento fundamental de la nueva religión. En este caso, como en los otros, permanece el sentido de la ceremonia que fue posibilitar la aparición de un hombre nuevo, desaparece el rito en sí.[82]

Como vemos, Calvino mantiene la validez de las leyes judiciales y ceremoniales sin, por ello, tener que afirmar su vigor. Estas leyes son tratadas como figuras que ilustran verdades generales, más allá de su historicidad; son modelos normativos que aún ofrecen algún tipo de enseñanza para el fiel en el presente.[83] No podría ser de otro modo, puesto que la intención que subyace a la Ley no es coyuntural. Los mandatos divinos apelan a un fin más alto, están dotados de un sentido espiritual en el que se debe penetrar si se pretende reconstruir la Voluntad de Dios más allá de las disposiciones positivas:

> Es apropiado observar su ley, puesto que se ha establecido para ser permanente, y para ser predicada hasta el fin del mundo. Nosotros podemos sacar una lección de ello: que aunque no estábamos cuando se proclamó el Evangelio, no obstante éste no perdió autoridad para nosotros. Del mismo modo, la ley mosaica no debe ser despreciada pues contiene la verdad de Dios, invariable. Esta verdad de lo invariable se contiene en la ley. Con respecto a las ceremonias se ha abolido pero la sustancia y la doctrina que contiene nunca decae. Así aunque no vivamos en tiempos de Moisés no significa que podamos despreciar las amonestaciones que les hizo y que se contienen en la ley. Porque él hablaba entonces al mundo entero.[84]

Por lo tanto, estas ceremonias y leyes políticas, carentes de la *forma* con que Dios las otorgó al pueblo judío, continúan reteniendo *algún grado de verdad* en su *contenido*, el cual se podrá recuperar tras una adecuada interpretación y criba de sus elementos contextuales. Esta tesis será inscrita en 1559 en la *Confesión de fe de las Iglesias Reformadas de Francia*, llamada *Confesión*

---

82. Com. Eph. 2, 15 (CO 51, 172).

83. Fuchs nos recuerda que Calvino se refiere a estos preceptos en términos de figuras: *vid. La morale selon Calvin*, *op. cit.*, p. 43. Carbonnier describe estas leyes como modelos normativos: *vid.* J. Carbonnier, «Droit et théologie chez Calvin», *op. cit.*, pp. 2-15, p. 7.

84. *Vid.* sobre este punto la edición de Benjamin Farley, *John Calvin's Sermons on the Ten Comandments*, Grand Rapids, Baker Books House, 1980, pp. 48-49. *Vid.*, asimismo, IRC II, 7, 1.

de La Rochelle, inspirada por Calvino (y sin precedente en la *Confesión de Augsburgo*). En su artículo 23 puede leerse:

> Creemos que todas las figuras de la Ley han concluido con la venida de Jesucristo [Rom. 10, 4; Gal. 3 y 4; Col. 2, 17; Ioan 1, 17]. Aunque el uso de las ceremonias haya concluido, no obstante *su esencia y verdad permanecen* a través de la persona en la que radica todo logro [Gal. 4, 3, 9; 2 Par. 1, 19; Lc. 1, 70; Iac. 5, 10] [...].[85]

La Ley moral

Además de las leyes judiciales y ceremoniales, Dios otorgó otra Ley a los judíos que, a diferencia de aquéllas, se mantiene aún en vigor. Se trata de la Ley moral que, como decimos, no ha sido abolida con la venida de Cristo. Y es que para Calvino no toda Ley es anti-cristiana o hermana del pecado, como pretendían los anabaptistas.[86] Que esta Ley esté en vigor no quiere decir, sin embargo, que uno pueda pretender salvarse cumpliéndola. Calvino atribuye esa tesis a los católicos y, por tanto, se distancia de ella recordando que eso sólo sería posible si la Ley se cumpliese en su totalidad, lo cual no fue posible ni para los llamados santos.[87] Hay que elegir entre la justicia de la ley o la justicia de la fe; aquélla depende del ser humano, ésta de Dios.

Sin embargo, el hecho de que la Ley haya perdido su sentido soteriológico no implica que no tenga aún un papel importante que cumplir; más bien, ocurre lo contrario. Y es que la Ley moral *es el único modelo de justicia* al que ha de atenerse el cristiano en todo momento y época. Al principio, su conocimiento era posible de modo inmediato, puesto que Dios la imprimió en el corazón de todos los seres humanos, pero una vez hizo aparición el pecado en el mundo, el único modo de acceder a ella es a través de un texto escrito. La cita es larga pero resume de modo ejemplar cuanto venimos diciendo:

> Ahora bien, todo aquello que debemos aprender de las Dos Tablas no nos lo enseña en modo alguno la ley interior, de la que

85. La *Confesión de La Rochelle* está editada, entre otros lugares, en O. Fatio & G. Widmer (eds.), *Confession et Catéchismes de la Foi Réformée*, Ginebra, Labor et Fides, 1986.
86. Com. Gal 3, 25 (CO 50, 222). *Vid.* asimismo Com. Rom. 6, 15 (CO 49, 113-114).
87. IRC II, 7, 5.

> decíamos antes que estaba escrita y cuasi impresa en el corazón de cada uno [de nosotros]. Pues nuestra conciencia no nos permite en modo alguno dormir un sueño perpetuo sin ningún sentimiento, y no deja de darnos testimonio interior y amonestarnos sobre lo que le debemos a Dios, ni de mostrarnos la diferencia entre el bien y el mal, acusándonos cuando no cumplimos con nuestro deber. No obstante, el hombre está de tal modo embrollado en la oscuridad de [su] ignorancia, que mediante la ley natural a duras penas puede apreciar, y muy escasamente, qué servicio [*service*] le place a Dios. O, al menos, está lejos de un conocimiento recto del mismo. Además, inflado como está de orgullo y ambición, cegado de amor a sí mismo, apenas alcanza a mirarse y volverse sobre sí para aprender a humillarse y confesar su miseria. Sin embargo, conforme lo necesario para nuestra arrogancia y tosquedad de espíritu, *el Señor nos ha dado su Ley escrita para darnos el testimonio más cierto de lo que en la Ley natural era demasiado oscuro* y así, venciendo nuestra indolencia, conmover del modo más vivo nuestro espíritu y memoria.[88]

Retengamos lo fundamental de estas palabras: *es a través de un texto escrito como se accede al conocimiento de la Voluntad divina*, siendo ésta la norma moral cuya *esencia* encontramos recogida en los mandamientos del Decálogo. Es importante no dejar pasar la consecuencia de tal afirmación, puesto que señalar la Escritura como el cauce para conocer de modo *evidente* la Voluntad divina y reconocer que la ley natural sólo ofrece un pálido reflejo de lo que muestra la Ley escrita, equivale a afirmar que ésta *reemplaza a la Ley natural como guía ética entre los cristianos*.

Hemos tratado anteriormente con cierto detenimiento el lugar que la ley natural ocupa en el pensamiento del reformador y, por lo tanto, no será necesario insistir en ello. Ahora bien, es preciso recordar que si hemos dicho que Calvino atribuía a la ley natural una función meramente negativa cuando la remitía al mundo cristiano, ahora podemos entender el sentido de tal afirmación. La función positiva de la ley natural sólo se acepta *si su campo de acción queda reducido al círculo de los no creyentes*, es decir, a todos aquellos que han vivido o viven sin tener conocimiento del mensaje cristiano, puesto que para éstos la Voluntad de Dios ha tomado forma en las Escrituras. Ésta es la razón de

88. IRC II, 8, 1. Subrayado nuestro.

que autores como Colomer señalen que la relación entre estas dos leyes es de tajante disyuntiva.[89]

De modo que el sentido del reemplazo de la ley natural por la Ley moral *escrita* no es otro que el de suplir lo oscuro por lo evidente y, por lo tanto, permitir el relevo del conocimiento imperfecto de la Voluntad de Dios que ofrece la conciencia, por el del conocimiento *explícito* que ofrece el texto escrito. Los problemas epistemológicos que afrontaba la escolástica tomista a propósito de la adecuación de la razón natural con la razón divina no tendrán ningún sentido en esta teoría que privilegia la interpretación textual, dándole todo el protagonismo a la hermenéutica. El problema será saber si se está interpretando adecuadamente el texto y, por supuesto, *quién* debe asumir esta función. Se trata de un problema que ya Carl Schmitt señaló como el problema fundamental de toda política (política eclesiológica, en este caso), el *Quis interpretabitur*?: quién puede interpretar los textos legales o bíblicos.[90] Pero ésta es otra cuestión, sobre la que volveremos más adelante cuando tratemos del privilegio ministerial del pastor.[91]

Volvamos a la descripción de la Ley escrita, que puede dividirse según los sentidos que se le atribuyen y que, por otro lado, se corresponden con sendos oficios. Veamos detenidamente la finalidad que Calvino atribuye a cada una de estas partes y las novedades que, en relación a la teología luterana, aporta su pensamiento en este campo.

---

89. En su tesis doctoral *Causa de Dios y «cosa pública» en Calvino*, presentada en la Facultad de Teología de Barcelona en 1982, todavía inédita: *vid.* vol. I, p. 122. *Vid.* Chenevière, *La pensée politique de Calvin*, *op. cit.*, p. 74. E. Fuchs, sin embargo, mantiene la tesis contraria, insistiendo en que la ética bíblica es un complemento de la natural: *vid. La morale selon Calvin*, *op. cit.*, p. 23.

90. En palabras de Schmitt: «La doctrina agustiniana de los dos reinos distintos afrontará siempre de nuevo, hasta el día del juicio final, esta alternativa de una pregunta abierta: *Quis judicabit? Quis interpretabitur? In concreto*, ¿quién le resuelve al hombre que actúa con la autonomía del ser viviente la cuestión de qué es lo espiritual y qué lo mundano, y qué sucede con las *res mixtae* que integran toda la existencia terrenal de este ser doble espiritual-mundano, místico-temporal que es el hombre, en el *interim* entre el advenimiento y el retorno del Señor?» (*Teología política II* [1970], recogida en H.O. Aguilar [ed.], *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, FCE, 2001, p. 450).

91. *Vid.* Com. Act. 9, 6 (CO 48, 203-204).

Los tres oficios de la ley moral

Según la teología moral calviniana, la Ley moral tiene tres oficios distintos: *delator, político* y *didáctico*.[92] Esta división tripartita no se la debe Calvino a Lutero —quien había aceptado solamente dos de estos usos: el uso delator y el uso político—, sino al colaborador de éste Melanchton y al reformador estrasburgués Bucero.[93] Los dos oficios ya señalados por Lutero mantienen en el sistema calviniano el mismo sentido que tenían para el reformador alemán.

Para Lutero, la Ley divina muestra su *función delatora* —él la llama *pedagógica*— al revelar al ser humano su incapacidad y, por tanto, su culpabilidad.[94] Se podría pensar que no es necesario recurrir a la Escritura para saber del pecado, puesto que la ley natural que el ser humano tiene impresa en su corazón podría habérselo mostrado. Sin embargo, este conocimiento no es suficiente para el reformador alemán, puesto que si la exigencia profunda de la Ley sólo puede ser conocida a través de la predicación de la Palabra, del mismo modo el profundo significado del pecado —la falta de fe en Dios— sólo puede ser descubierto a esa misma luz. Por lo tanto, *sólo desde la fe en el Evangelio se descubre el sentido de la voluntad de Dios y de la función de su Ley*.[95]

En la misma línea, Calvino mantiene que el oficio *delator o teológico* de la Ley moral tiene por fin mostrar al cristiano que

---

92. Seguimos a Fuchs en esta denominación por parecernos más clara que la que siguen la mayoría de los autores que distinguen en la teología de Calvino entre el oficio delator, político y moral. Fuchs redefine los términos y denomina al primer sentido de la ley uso teológico o delator (*elenchticus*), uso político, al segundo y uso didáctico al tercero. El cambio de denominación se realiza con el fin de evitar la cacofonía que supondría denominar al tercer oficio de la ley, *uso moral de la ley moral*. Este problema era inexistente en la teología luterana que sólo reconocía dos usos u oficios a la ley.

93. *Vid*. Philipp Melanchton, *Loci Comunes rerum theologicarum seu hypotheses theologicae*, 1546 (ed. or. 1521), pp. 190 y ss. Agradezco al profesor Christoph Strohm su indicación sobre este punto. De Bucero, *vid*. *Enarratio in Evangelion Iohannis*, editado por I. Backus en Martin Bucer, *Opera Latina*, vol. 2, Leiden, Brill, 1988, pp. 150 y ss.

94. «Officium legis est, non exigere nostra opera, sed ostendere peccatum et impossibilitatem nostram» (*De votis monasticis*: WA 8, 609). Asimismo en *Los artículos de Schmalkalda* se nos dice: «Pero el primer cometido de la ley, su valor primordial, es otro: revelar el pecado original, con sus secuelas y todo, y mostrar a los hombres lo hondo que su naturaleza ha caído y la profundidad de su corrupción. Porque la ley le dice que no tiene a Dios, que no le hace caso, y que adora a dioses extraños, cosa que no hubiera creído antes sin la ley» (*Schmalkaldische Artikel*: WA 50, 224-225; OML, p. 346).

95. *Römerbriefvorlesung*: WA 56, 172.

está en pecado y que no puede ser justo sin la ayuda de Dios.[96] Este aspecto de la ley le permite conocer su debilidad, su impotencia a la hora de cumplir por sí mismo la Voluntad divina. El reformador cita como antecedente de esta tesis a san Agustín y no duda en rechazar que este conocimiento lo pueda ofrecer la ley natural, actitud en la que se mantuvo firme a lo largo de su vida.[97] Le vemos insistir en este mismo sentido en marzo de 1560 —a cuatro años de su muerte—, en un sermón sobre el Génesis.[98]

Por su parte, el oficio *político* de la Ley moral tiene por finalidad favorecer que exista un mínimo orden social. En oposición a lo que pretendían los anabaptistas, es imposible pensar en un mundo sólo compuesto de regenerados (elegidos), de cristianos que obedecen a Dios de modo voluntario. Ésta era una de las principales tesis que san Agustín discutía a las sectas de su tiempo. Calvino recupera los textos del obispo de Hipona para aplicarlos al suyo: los ciudadanos de la Ciudad de Dios aparecen mezclados en la historia y, porque es imposible que no sea así, la Ley tiene por oficio someter a los no regenerados, que sólo obedecen si media la fuerza.[99]

Ahora bien, estas prescripciones son también útiles a los cristianos, puesto que mientras éstos formen parte de las estructuras del mundo, también se ven sometidos a las consecuencias de la concupiscencia; el oficio político de la ley no tiene otra función que frenar sus efectos.[100] Calvino aprendió esta notable lección de su maestro Lutero para quien, mientras el justificado forme parte de la sociedad terrena, sigue siendo pecador y es, por lo tanto, necesario su sometimiento a la Ley.[101] A ello remitía la famosa sentencia luterana *simul iustus et peccator*: puede ser justo en sentido teológico —estar salvado—, pero como la justicia es extrínseca al ser humano —se la imputa Dios al margen de sus obras—, éste es al tiempo pecador puesto que arrastra los efectos imborrables de su pecado mientras viva en el mundo.

El objetivo del oficio político de la Ley moral es, por tanto, conseguir la tranquilidad pública o, en lenguaje teológico, servir

96. Calvino suele llamarlo habitualmente *usus theologicus*, más que *elenchticus*. *Vid.* Com. Rom. 3, 19 (CO 49, 55-56). Asimismo, Com. 1 Cor. 3, 7 (CO 50, 42).
97. *Vid.* IRC II, 7, 7. La cita de san Agustín es *De corrept. et gratia* I, 2 (PL, vol. 44, col. 917).
98. Com. Rom. 7, 7 (CO 49, 123-124). Asimismo, 69 Serm. Gen. 15, 6 (CO 23, 697-711).
99. Com. 1 Tim. 1, 9 (CO 52, 255).
100. IRC II, 7, 10.
101. Lutero, *Von weltlicher Obrigkeit*: WA 11, 250; EP, p. 29.

de freno a la concupiscencia.[102] Hasta aquí ninguna novedad. La distancia entre el pensamiento de Calvino y el de Lutero se advierte, sin embargo, en la incorporación a la teología calviniana del llamado *tercer oficio de la ley moral* y que nosotros hemos denominado —con Fuchs— uso *didáctico*.[103] Y es que es el tercer uso que Calvino atribuye a la Ley el que permite postular no sólo la posibilidad de una ética fundada en el Evangelio sino, si nuestra interpretación es correcta, nada menos que la viabilidad de un derecho cristiano.

El tercer oficio de la Ley moral

Contra los anabaptistas que apelaban a la importancia de la *intención* del cristiano en el seguimiento de la Voluntad de Dios, Calvino señaló también la importancia del sometimiento a una *regla*. Y esta regla la situó *más allá de la conciencia*: en la Escritura. El sentido didáctico que el reformador atribuye a la Ley moral le permite reconocer en ella el fundamento de una ética cristiana, *única norma de vida válida en todo tiempo y lugar*, a la que ha de acomodarse el cristiano.

> [S]i nadie puede negar que en la Ley hay como una imagen completa de [la] justicia perfecta, o bien tendremos que decir que no debemos tener regla alguna de vivir justa y rectamente, o bien tendremos que atenernos a ella. *Pues no hay en modo alguno diversas reglas para vivir bien, sino una sola, que es perpetua e inmutable*. Por tanto, lo que dice David —el hombre justo medita la Ley día y noche (Ps. 1, 2)— no debe restringirse a un tiempo [en la Historia], sino que conviene a todas las edades hasta el fin del mundo.[104]

Ya hemos dicho que cuando Calvino señala la Escritura como fuente de normas cristianas se refiere tanto al AT como al NT,

---

102. Más adelante, cuando estudiemos la ley civil, veremos que el reformador fundará en este uso político la posibilidad de la aplicación social de la Ley moral a un país en un tiempo determinado. Fuchs interpreta del mismo modo el pensamiento de Calvino a este respecto: *vid. La morale selon Calvin, op. cit.*, p. 51.

103. *Vid.* M.L. Potter, «The "Whole office of the law" in the Theology of John Calvin», *Journal of Law and Religion*, 3, 1985, pp. 117-139.

104. IRC II, 7, 13. Subrayado nuestro. Casi las mismas palabras pueden leerse en el IX Serm. Deut. IV-V, 32-35 (CO 27, 200-211).

puesto que también podemos encontrar signos de la Voluntad de Dios en las leyes abrogadas por el NT. La norma de vida hay que buscarla en el Decálogo. Sin embargo, esa regla inmutable de la que hablamos no es aplicación literal de una fórmula, entre otras cosas, porque se necesita de la fe para reconocer en el texto sagrado la presencia de Dios. Como nos recuerda Vincent, la Ley señala como necesaria la participación de la conciencia en el proceso de aplicación de la regla, lo que la diferencia de su aplicación literal.[105] De modo que, si bien es cierto que en la Escritura el reformador encuentra la objetivación de la moral, ello no significa que haya prescindido completamente del sujeto. Para comprender esta afirmación es necesario que recordemos las reglas básicas de *interpretación* que se deben tener presentes si se pretende encontrar inspiración moral en la Biblia.[106]

En primer lugar, para interpretar correctamente la Ley moral ha de tenerse en cuenta que se dirige no sólo a los actos externos —caso de la ley humana—, sino también a los internos. Como ejemplo de dicha regla, el reformador recuerda que cuando la Ley prohíbe la fornicación, el hurto o el homicidio, prohíbe de igual modo la concupiscencia, la ira, el odio, el deseo de lo ajeno, el engaño... por cuanto la Ley mira a la conciencia, a la intención con la que se llevan a cabo esos actos.[107] Por tanto, esta Ley apela a la conciencia del fiel y exige que se repriman las intenciones y los pensamientos contrarios a la Voluntad divina. Pero aún más, como ya dijimos, según Calvino se ha de buscar siempre a Cristo tras la Ley, pues su misión fundamental fue purificarla y restituirla a su perfección.[108]

La segunda regla hermenéutica posibilitará darle una dimensión nueva a los preceptos evangélicos puesto que, según Calvino, hay que rebasar el sentido literal de la Ley para poder comprender lo que ésta exige en toda su amplitud: *sus preceptos señalan como obligatorio no sólo lo que explícitamente recogen, sino que prohíben lo contrario y viceversa*. Hay que interpretar las

---

105. *Vid.* G. Vincent, *Exigence éthique et Interprétation dans l'œuvre de Calvin*, Ginebra, Labor et Fides, 1984, pp. 152-153.

106. *Vid.* IRC II, 8, 6-11. Un análisis de estas reglas puede verse en Hesselink: *Calvin's Concept of the Law*, *op. cit.*, pp. 112 y ss.; asimismo Fuchs, *La morale selon Calvin*, *op. cit.*, pp. 46 y ss.

107. IRC II, 8, 6.

108. XV Serm. Eph. 2, 19-22 (CO 51, 427). *Vid.* asimismo IRC II, 8, 7.

normas morales como *sinécdoques*, tomando la parte por el todo, puesto que la Ley no requiere de nosotros solamente la abstención del mal, sino que exige una conducta virtuosa. Calvino no deja lugar a dudas de cómo proceder:

> Si esto agrada a Dios, lo contrario le desagradará; si esto disgusta a Dios, lo contrario le gustará. Si manda esto, prohíbe lo contrario; si prohíbe tal cosa, manda la opuesta.[109]

Como cabe comprender, esta regla tiene unas virtualidades infinitas cuando uno se asoma a un texto como el bíblico, plagado de ambigüedades, prohibiciones y mandatos. Detengámonos en algunos de ellos, sin reducir los ejemplos al Decálogo, puesto que esta regla servirá para interpretar todo precepto bíblico. Comentando la parábola evangélica recogida en el Evangelio de Mateo, en la que se explica cómo separar el grano de la paja —los creyentes de los pecadores—, Calvino señala que ello no conviene a una parte del mundo, sino al mundo en su conjunto. Cabría multiplicar aquí los ejemplos.[110]

La tercera regla hermenéutica consiste en ver en la Ley la articulación de las dos Tablas, las cuales resumen de modo ejemplar las obligaciones éticas del cristiano: la primera Tabla se refiere a la obligación de adorar a Dios con piedad (*pietas*) —la *religio*—, y la segunda apela a la caridad (*aequitas*), en cuanto que manda amar al prójimo sinceramente. Y lo más importante: la relación entre las dos Tablas no es otra que de *subordinación*, ya que el principio hermenéutico calviniano nos señala que debemos entender que la *religión constituye el fundamento de toda justicia*.

Esta regla tiene enormes implicaciones en la doctrina política del reformador por cuanto si sólo podemos pensar en construir una sociedad justa y ordenada cuando previamente está resuelta la obediencia a Dios, la ley humana se ve subordinada a la divina si quiere ser llamada de algún modo justa. Ya hemos señalado esta consecuencia anteriormente, vinculándola a una herencia agustiniana en el pensamiento del reformador. En aquel momento hablábamos de la imposibilidad de equiparar la justicia divina

---

109. IRC II, 8, 8.

110. *V.gr.*, *vid.* Com. Gen. 1, 26 (CO 23, 25-27), Com. Ps. 14, 4-8 (CO 31, 138-139), Com. Ps. 81, 1 (CO 31, 759-760), Com. I Cor. 1, 2 (CO 49, 305-332), Com. 1 Thess. 4, 11 (CO 52, 163-164).

con la ley natural y la negativa de Calvino a llamar a esta última verdadera justicia. Esta regla exegética nos ofrece la razón que sirve de fundamento a la afirmación que hacíamos entonces: *la segunda Tabla siempre ha de encontrar su cimiento y sentido en la primera*. Las palabras del reformador no dejan lugar a dudas:

> Sería vano pretender que hubiese justicia sin religión, como querer hacer de un cuerpo sin cabeza un monstruo hermoso. Como que, a decir verdad, la religión no solamente manda [*est le chef*] sobre justicia y virtud, sino que les da vigor casi como el alma. Los hombres jamás observarán entre sí la justicia y el amor sin el temor de Dios. [...] Así, en la Primera Tabla el Señor nos instruye en la piedad y la religión, para honrar su majestad. En la Segunda, nos manda que debemos ordenarnos en sociedad humana [*nos in hominum societate gerere debeamus*] a causa del temor que debemos tenerle.[111]

Lo que, sin embargo, tiene que aparecer claro al lector es que esta interpretación de la Ley moral a la que nos estamos refiriendo no es la libre interpretación bíblica que vulgarmente se atribuye a los reformadores. Y es que Calvino no defendía el acercamiento individual y espontáneo a los textos bíblicos, sino un acceso rigurosamente pautado, regulado por unos principios hermenéuticos que podían no ser absolutamente fiables, pero que tampoco permitían una lectura personal o arbitraria.

Es cierto que normalmente se concibe el libre examen protestante como la libertad individual del cristiano para interpretar y leer la Biblia, pero nada más alejado de la intención de los primeros reformadores que esta versión de su doctrina.[112] Uno de los más beligerantes sosteniendo esta tesis fue el cardenal Bellarmino, quien acusaba a los reformados de fiarse de su propio juicio, incluso de desviarlo en un sentido particular contrario al que tiene según la Iglesia, única que puede interpretar las Escrituras.[113] Esta lectura individualista del libre examen, a la

---

111. IRC II, 8, 11. Subrayado nuestro.

112. Debo agradecer en este punto la orientación recibida de los profesores Maria Christina Pitassi, Oliver Fatio y Marc Vial, del *Institut d'Histoire de la Réformation* (Ginebra).

113. «Ioannes Calvinus —4.ª Institut. cap. 9 §8, 12 & 13— Conciliorum etiam maxime generalium, definitiones ad amussim Scripturarum examinari iubet; proinde privatos homines iudices facit in causa fidei, non solum Patrum, sed etiam Conciliorum, nec ullum omnino relinquit Ecclesiae commune iudicium» (*vid.* Roberto Bellarmino, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, Lyon,

que tan acostumbrados estamos hoy, era la que originariamente hicieron los críticos católicos del protestantismo, encontrando pronta respuesta entre los primeros reformadores. Y, sin embargo, tal es la interpretación más extendida entre los filósofos políticos y del derecho: *v.gr.*, Jellinek, para quien la libre interpretación protestante está en el origen de la libertad de conciencia que defienden tanto las teorías constitucionalistas modernas, como las declaraciones de derechos.[114]

Es importante, sin embargo, no confundir el rechazo protestante del magisterio de la Iglesia católica con la defensa de la interpretación subjetiva de la Biblia.[115] Lo que el libre examen reformado implica es una ruptura con la armonía preestablecida aceptada hasta entonces entre Escritura y magisterio católico, no la libertad de conciencia moderna. Para Calvino —como para Lutero—, el libre examen remite a la independencia de criterio del cristiano frente a la enseñanza de la Iglesia sobre la Biblia —los concilios, la tradición, los dogmas eclesiales—, no al comentario individual de la Escritura.[116] En este punto, los reformadores defienden, precisamente, todo lo contrario: es la Biblia la que impone su interpretación al sujeto y no éste quien ha de darle sentido.[117] Y es que para ellos no hay nada oscuro en la

---

1610, vol. I, l. iii, c. 1, p. 178D-180C). Semejante fue, al parecer, la acusación que dirigió a Calvino el jesuita Pierre Coton (1564-1626) en su *Genève plagiaire* (1618): los particulares no pueden interpretar la Escritura. Más que por sus escritos contra el protestantismo, a Coton se le conoce como confesor de Enrique IV y Luis XIII.

114. *Vid.* G. Jellinek, *Teoría General del Estado*, Buenos Aires, Albatros, 1980, pp. 383 y ss. Un reciente análisis a propósito de la influencia calvinista en la teoría jurídica moderna podemos leerlo en Fernando Rey Martínez, «La ética protestante y el espíritu del constitucionalismo. La impronta calvinista del constitucionalismo norteamericano», en *La Democracia Constitucional. Estudios en homenaje al Profesor Francisco Rubio Llorente*, Madrid, Congreso de los Diputados, Tribunal Constitucional, Universidad Complutense, Fundación Ortega y Gasset y Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, vol. I, pp. 3-55). Debemos el conocimiento de este trabajo a Javier Peña.

115. El magisterio eclesiástico sigue siendo uno de los pilares básicos del catolicismo en la actualidad, definiéndose por el deber y derecho que la Iglesia tiene de enseñar la verdad revelada. Estos deberes y derechos se concretan en el libro III del Código de Derecho Canónico de 1983, actualmente vigente en la Iglesia católica. Estos derechos tienen como contrapartida la obligatoriedad para todos los fieles de observar las constituciones y decretos promulgados por la legítima autoridad de la Iglesia (papa y obispos), así como rechazar las opiniones en contra (canon 754): *vid.* J.L. Santos, «Magisterio», en C. Corral y J.M.ª Urteaga (dirs.), *Diccionario de Derecho canónico*, Madrid, Tecnos, *i.v.*

116. IRC IV, 8, 8.

117. Así, leemos en Lutero: «Nolo omnium doctior iactari, sed solam scripturam regnare, nec eam meo spiritu aut ullorum hominum interpretari, sed per seipsan et suo spiritu intelligi volo» (*Assertio omnium articulorum*: WA 7, 98).

Escritura —al contrario que para sus adversarios católicos—, y si algo lo parece, se debe a la *ceguera* e *ignorancia* de los lectores, no a la falta de claridad del texto.[118] Las enseñanzas bíblicas han de ser tenidas por primeros principios (evidentes, claros), comienzo de toda demostración y, por tanto, origen de toda explicación.[119] Son las conclusiones resultantes de los fundamentos bíblicos las que se pueden interpretar, no sus principios revelados.

Ahora bien, para que la Biblia muestre como claras y distintas las verdades fundamentales referidas a la salvación —lo esencial de la religión—, es imprescindible la claridad interna *otorgada gratuita y selectivamente* por el Espíritu divino a los elegidos.[120] Este hecho es de enorme relevancia por cuanto muestra que *el libre examen bíblico precisa cualidades espirituales en el lector que van mucho más allá de su propia racionalidad.* En palabras de Calvino:

> Si queremos dejar bien provistas las conciencias para que las dudas y titubeos no las inquieten incesantemente, para que nunca vacilen ni se enreden con cualquier minucia, es necesario que la persuasión a la que antes nos referíamos se base en algo superior a las razones, juicios o conjeturas humanas: a saber, en el testimonio secreto del Espíritu Santo.[121]

Por otra parte, ya Lutero reconocía otro juicio que permite juzgar los dogmas no sólo para nosotros mismos, sino para los demás, y que es propio del *ministerio de la palabra*. Se trata de una función pública que Calvino recuperará y ampliará para dar forma a una Iglesia institucional, transformándola en un oficio —dependiente de una vocación divina— que está en manos de los predicadores:[122]

---

118. Las palabras de Lutero no dejan duda: *De servo arbitrio*: WA 18, 607. Para los católicos, en cambio, la ambigüedad de la Biblia implicaba la necesidad del intérprete. Precisamente, la función del magisterio católico era defendida por Bellarmino a partir de la diferencia jurídica entre la ley y el juez-intérprete (Roberto Bellarmino, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, Lyon, 1610, vol. I, l. iii, c. 9, pp. 196D-197A).

119. Lutero, *Assertio omnium articulorum*: WA 7, 98.

120. Lutero, *De servo arbitrio*: WA 18, 609. Este principio se resume en el conocido *decreto de la doble predestinación*, tan querido a los primeros reformadores: desde toda la eternidad el infierno espera a unos y el reino de Dios a otros: *De servo arbitrio*: WA 18, 694.

121. IRC I, 7, 4. Como indica F.L. Battles en la nota que añade a este pasaje en su edición, la trascendencia de esta doctrina es tal que se incorpora al Catecismo ginebrino de 1545 (14:91; 18:113). La Confesión de Westminster (1.5) recoge también su influencia.

122. Conviene recordar que Calvino distinguía, por un lado, el plano de la *vocación* (los dones que otorga el Espíritu Santo para el desarrollo de una labor, en este

> Mas cuando quiso Dios ordenar y edificar su Iglesia de una forma más visible, determinó que su Palabra fuese consignada por escrito, para que los sacerdotes tomasen de ella lo que habían de enseñar al pueblo, y que toda la doctrina fuese regulada conforme a esta regla.[123]

Por lo tanto, tenemos aquí una primera respuesta al interrogante con el que abríamos este capítulo. En la medida en que el protestantismo socavó el monopolio del magisterio católico sobre la interpretación de la Escritura, tendremos en él una semilla de Modernidad. Pero, en la medida en la que la libertad de conciencia sea una nota distintiva de la idea moderna de autonomía, no podremos decir que ésta se derive inmediatamente de la libre interpretación protestante, pues, como acabamos de ver, no está al alcance de cualquiera ejercerla. El *libre examen* no remite simplemente a la adecuación personal del creyente al texto sagrado, sino que implica una *dimensión supraindividual*.

El problema que afrontará Calvino será el de cómo juzgar si la conducta del fiel se adecua o no a la lectura de la Voluntad divina que hacen los pastores; es decir, cómo juzgar la adecuación de la acción del sujeto a la interpretación institucional de la Biblia. Ahora bien, una evaluación semejante ¿implica la necesidad de que los preceptos morales adquieran una forma jurídica? Es algo que exploraremos brevemente a continuación.

4. **El tercer uso de la Ley moral: un puente entre la religión y el derecho**

El sentido primigenio de la ética cristiana es la exigencia de una adecuación *interna* del sujeto a la Voluntad divina. Sin embargo, no deja de ser cierto que sólo si la Ley moral tiene una dimensión pública puede ser supervisada y controlada la acción del cristiano en un marco protestante, donde la acomodación intencional del sujeto a la norma *no puede ser juzgada más que*

---

caso pública) y, por otro, el de la *elección salvífica*, ésta ya sólo conocida por Dios, que explica, por ejemplo, que los infieles o los réprobos, como también los simplemente inexpertos, puedan recibir ese tipo de dones: IRC III, 10, 6. Más adelante, analizaremos con más detenimiento esta función y sus implicaciones eclesiológicas.

123. *Vid.* Calvino IRC IV, 8, 6. En el mismo sentido puede leerse a Lutero: *De servo arbitrio*: WA 18, 653.

por Dios: «Y así como nuestros actos tienen relación con los hombres, así igualmente la conciencia tiene relación con Dios».[124]

Pero, ¿cómo y conforme a qué juzgar los actos humanos? ¿Cómo controlar si la conducta de los creyentes se adecua a los preceptos bíblicos sin atentar contra su intimidad religiosa, contra su conciencia? A nuestro parecer, Calvino fue consciente de ese problema, puesto que, tal como hiciera san Agustín, reconoció que la *ley* remite de modo directo a la conducta del sujeto y sólo indirectamente a la *intención*.[125] Ya santo Tomás recordaba que la diferencia entre la obligación moral y la legal estaba en la distinción sobre lo que los jueces pueden juzgar y lo que sólo puede ser juzgado por Dios.[126] Del mismo modo, para el reformador, sólo desde su acción podemos juzgar a otros sujetos:

> También las leyes humanas, dirá alguno, tienen en cuenta las intenciones y la voluntad de los hombres, y no solamente los acontecimientos fortuitos. Admito que es verdad; pero únicamente las intenciones que salen a la luz y llegan a efecto. Consideran la intención con que cada obra se ha cometido; pero no escudriñan los pensamientos ocultos.[127]

Y así:

> [L]as leyes humanas —me refiero a las que son rectas y justas—, no obligan en absoluto en conciencia, puesto que la necesidad de observarlas no se refiere a las cosas que mandan —como si de por sí fuera pecado hacer esto o lo otro; sino que [la necesidad se refiere a que (MGA)] han de subordinarse como un todo al fin general de que haya buen orden y gobierno entre nosotros.[128]

Y esto es válido tanto para las leyes políticas como para las leyes eclesiales: en la versión latina de 1559, sobre la que se efec-

---

124. IRC IV, 10, 4.

125. «Pero es de advertir que esta ley [humana] no castiga el pecado que se comete amando estos bienes, sino el desorden causado cuando injustamente se quitan a los demás» (san Agustín, *De lib. arb.* I, 15, 32).

126. «El hombre, el autor de la ley humana, no puede juzgar sino de los actos exteriores, porque el hombre ve las cosas que aparecen al exterior, como se dice en 1 Reg. 16, 7, y sólo Dios, autor de la ley divina, puede juzgar de los movimientos interiores de la voluntad [...]» (*STh* I-II q100 a 9).

127. IRC II, 8, 6.

128. IRC IV, 10, 5.

túa la versión final francesa de 1560 que aquí traducimos, se nos aclara que «las leyes humanas» del párrafo anterior son tanto aquellas que dicta el magistrado como las dictadas por la Iglesia.[129]

Ahora bien, *es precisamente el derecho el que permite que las pautas éticas individuales adquieran un carácter público sobre el que, posteriormente, sea posible ejercer control institucional*. De otro modo ¿cómo podrá comprobarse si la Ley moral constituye la guía vital de todo cristiano, como Calvino defiende? Dicho lo cual, hay que pensar que si las leyes humanas, para ser cristianas, han de conformarse a la voluntad de Dios, nuestra hipótesis será que es *el tercer oficio de la Ley moral el que puede ofrecer el fundamento teológico de la necesidad de un derecho cristiano*.

Forrester afirma que allí donde la Ley moral le sirve a Calvino para dotar a la Escritura de contenido positivo, convirtiéndola en un modelo de acción, Lutero sólo llegará a reconocer su función regulativa.[130] Y esa diferencia la marca el tercer oficio de la ley, como hemos visto. Pero, a nuestro modo de ver, esta tesis adquiere todo su sentido si aceptamos que, para que este modelo de acción lo sea realmente, los preceptos morales bíblicos tienen que alcanzar una dimensión *pública*. Y es que, desde el momento en que se defiende que no sólo la conciencia del fiel debe adecuarse a la Voluntad divina, sino también su conducta externa —a ella remite la *acción*—, la necesidad de que existan leyes acomodadas a los principios cristianos se vuelve una cuestión insoslayable.[131]

Advirtamos el matiz: decimos que Calvino defendía un derecho *fundado en*, *inspirado por*, no *identificado con* la Biblia.[132] Para la mayoría de los teólogos cristianos —a excepción de los anabaptistas—, la Biblia constituye un Código moral, no un Código legal. La novedad que introduce aquí Calvino radica en su ruptura respecto a la tajante división que Lutero estableció entre derecho y Evangelio —cuya fundamentación se encuentra en su *doctrina de los dos reinos*. En efecto, Calvino presentará como una *necesidad* la determinación histórica de algunos preceptos bíblicos, sin pre-

---

129. «[S]ive a magistratu, sive ab ecclesia ferantur, tametsi sint observatu necessariae (de probis et iustis loquor)» (IRC IV, 10, 5; edición latina de 1559).

130. D. Forrester, «Martín Lutero y Juan Calvino», en L. Strauss y J. Cropsey (dirs.), *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 2001, pp. 305-339, p. 309.

131. De la misma opinión es el teólogo reformado B. Reymond: *vid. Entre la grâce et la loi. Introduction au droit ecclésial protestant*, Ginebra, Labor et Fides, 1992, p. 43.

132. El propio Calvino reconocía como absurda la necesidad de identificar la ley mosaica con la ley del Estado (IRC IV 20, 14).

tender agotar en ello la función legislativa de las autoridades civiles o eclesiales. Aun cuando Calvino nunca pretendiese convertir a la Biblia en fuente única de la legislación positiva, creemos que sí abogó por la positivación o determinación de muchos de sus preceptos como *condición necesaria para la legitimidad de toda constitución cristiana*. Veámoslo someramente.

Determinación de la Ley moral

Calvino mantiene que la ley civil tiene un doble fundamento: la *aequitas* y la *constitutio*. La equidad es la misma para la ley de cualquier nación, mientras que las constituciones son tan diversas como las circunstancias de las que dependen. Así, al final del libro IV de la *Institución*, dedicado a la descripción básica de los principios regulativos de la política, al referirse a las leyes civiles, Calvino escribirá que:

> Lo que acabo de decir se entenderá con claridad si consideramos en toda ley las dos cosas siguientes: la ordenanza [*ordonnance*] de la ley y la equidad sobre cuya razón aquélla se funda. La equidad, siendo natural, es siempre una misma para todos los pueblos. Y así, todas las leyes del mundo, no importa de qué se ocupen, deben remitir a una misma equidad. En lo que a las constituciones u ordenanzas concierne, puesto que están asociadas a circunstancias de las que, en parte, dependen, no hay inconveniente en que sean diversas, pero todas tenderán de modo semejante a un mismo fin, la equidad.[133]

Pero esta equidad que normalmente se ha entendido como expresión de la ley natural, a nuestro modo de ver señala, sin embargo, su origen divino. Del mismo modo que para san Agustín la ley temporal debe adaptar los principios comunes e inmutables de la ley eterna a las distintas sociedades,[134] la ley moral

---

133. IRC IV, 20, 16.

134. Así, por ejemplo: «[Agustín] Y siendo como es única la ley eterna, con la cual deben conformarse siempre las diversas leyes temporales, a pesar de las diversas modificaciones que sufren de acuerdo con las exigencias del buen gobierno de los pueblos, ¿puede ella experimentar alguna modificación? [Evodio] Entiendo que absolutamente ninguna, ya que ninguna fuerza, ningún acontecimiento, ningún fallo de cosa alguna llegará nunca a hacer que no sea justo el que todas las cosas estén perfectísimamente ordenadas» (san Agustín, *De lib. arb.* I, 7, 15).

calviniana ha de ser adaptada para dar lugar a las distintas constituciones. Y es que los autores que, como Bohatec, citan el párrafo anterior en defensa de un fundamento no bíblico de la ley humana, olvidan señalar que continua como sigue:[135]

> Como quiera que la Ley de Dios que nosotros llamamos Moral, no es otra cosa que un testimonio de la ley natural y de la conciencia que el Señor ha impreso en el corazón de todos los hombres, no hay duda de que esta equidad de la que ahora hablamos está completamente declarada en ella.[136]

Recordemos que la equidad era el principio que regulaba la acción ética del cristiano con respecto al prójimo, objetivo de la segunda Tabla del Decálogo. Pues bien, el papel de la ley civil no es otro que el de atenerse a esta segunda Tabla. El objetivo de la promulgación de leyes políticas es la articulación pública del amor a los semejantes o, lo que es lo mismo, posibilitar una sociedad ordenada. Ahora bien, si se trata de una sociedad cristiana, esta equidad ha de subordinarse a la *pietas* —según una de las reglas hermenéuticas fundamentales ya señaladas—, objetivo de la primera Tabla del Decálogo que resume el primado de Dios y su obra.

Como es obvio, para que esta interpretación sea posible, los ciudadanos deben conocer la Biblia, pues sólo así sabrán que la equidad es un mandato divino y que su subordinación a la religión es Voluntad de Dios. Entre los que no son cristianos, sin embargo, la ley para ser justa sólo precisa atenerse a la equidad que el sujeto —y el legislador— percibe a través de su conciencia.[137] Pero no olvidemos que esta justicia es absolutamente imperfecta, a ojos del reformador: los mandamientos divinos son la única fuente de justicia en sentido estricto, puesto que señalan lo que hay que hacer y evitar de modo claro y explícito.

> [N]o puede establecerse con éxito régimen alguno en este mundo, sin disponer, ante todo, que Dios sea honrado. Las leyes que

135. Bohatec en su libro *Calvin und das Recht* (*op. cit.*, pp. 128-129) defiende que la *aequitas* constituye la parte esencial de la ley, siendo la *constitutio* la adaptación de la ley natural a la historia, a la realidad.

136. IRC IV, 20, 16.

137. No otra es la tesis de Chenevière cuando afirma que «la conscience pour l'incrédule et le Décalogue pour le chrétien, constituent la règle du bien et du mal que, du dehors, dit si une loi est juste ou injuste» (*La pensée politique de Calvin*, *op. cit.*, p. 103).

postergan el honor de Dios para procurar solamente el bien de los hombres ponen el carro delante de los bueyes. [...] [E]s fácil de refutar la locura de quienes quisieran que los magistrados no se preocupasen más que de hacer valer el derecho, pisoteando a Dios y la religión. Como si Dios hubiese dispuesto en su nombre a jerarcas [*supérieurs*] que decidiesen sobre las diferencias y procesos sobre los bienes terrestres, y hubiese olvidado lo principal, esto es, que le sirviesen debidamente según la regla de su Ley.[138]

Por otra parte, según el reformador, la forma jurídica que la ley moral adopte es indiferente: lo importante es que sea fiel a su contenido, a su finalidad.[139] Los casos que presenta Calvino, en relación a las leyes civiles, son realmente clarificadores a este respecto. Por ejemplo, sabemos que la ley divina prohíbe el homicidio; pues bien, todos los países castigan al homicida, aunque no del mismo modo. La ley divina prohíbe el robo; pues bien, en toda nación éste está castigado, si bien en unos casos azotan al culpable, en otros países destierran y en algunos, incluso, condenan a muerte. Por otra parte, la pena que ha de seguir a la violación de un mandato divino, así como el número de prohibiciones que asuma el derecho civil de una nación determinada, depende de sus condiciones particulares y su tiempo histórico, pues no es lo mismo un país en guerra que otro donde reina el orden, por citar un caso.[140]

Lo fundamental para el reformador, por lo tanto, es que los mandatos divinos estén recogidos en las legislaciones positivas, de un modo más o menos extenso según los países acuerden en mayor o menor medida seguir a Dios. Y así, las naciones *verdaderamente cristianas* —o sea, calvinistas— no se conformarán con la adecuación de los mandamientos del Decálogo, sino que irán más allá,[141] tal y como la hermenéutica calviniana ha mos-

---

138. IRC IV, 20, 9.

139. En lo tocante a las leyes civiles, defiende el reformador —como había hecho santo Tomás— que Dios ha dejado a todos los pueblos y naciones la libertad para hacer las leyes que les parecieren necesarias (IRC IV, 20, 15). Asimismo, refiriéndose a las ceremonias, Calvino mantiene que Dios ha ordenado una misma doctrina para todos los tiempos, y lo único que ha cambiado es su forma para acomodarse a las circunstancias humanas (IRC II, 11, 13).

140. IRC IV, 20, 16. Los ejemplos acerca de la guerra, la peste y el hambre son añadidos por Calvino en la edición de 1560.

141. Como nos recuerda Fernando Rey, los calvinistas ingleses y americanos eran realmente optimistas sobre las posibilidades transformadoras del Derecho. Entre los

trado que se puede ir cuando se interpretan los preceptos divinos como sinécdoques.

Pero esto no sólo es cierto para las leyes civiles, sino también para las ordenanzas eclesiásticas. Es importante no pasar por alto este otro sentido que irá remitido a la determinación de los mandatos de la primera Tabla. Tratando de la necesidad de las leyes en la Iglesia Calvino se refiere a la *conditio sine qua non* de toda constitución eclesial que pretenda ser legítima:

> [T]engo que declarar que no admito que se apruebe otras constituciones que aquellas que se fundan en la autoridad de Dios, extraídas de la Escritura, de modo tal que podamos calificarlas de totalmente Divinas. [...] [La tradición de arrodillarse para rezar] de tan humana como es también es divina. Es de Dios por ser parte de la honestidad que nos recomienda el Apóstol [1 Cor. 14, 40].[142] *Es de los hombres por mostrarnos en particular y expresamente lo que el Apóstol sólo trató en general.* [...] En cuanto a la disciplina externa y las ceremonias, [Dios] no quiso prescribir en particular y palabra por palabra cómo debemos gobernarnos, puesto que ello depende de la diversidad de las circunstancias, y una misma forma puede no ser útil en toda época. Por tanto, tenemos que recurrir a las reglas generales que dio [Dios]: esto es, que en la Iglesia todo se haga de modo honesto y ordenado.[143]

Como vemos, también en la legislación eclesiástica es necesario que los preceptos divinos estén en la base de toda constitución que se pretenda legítima, es decir, cristiana. También aquí la intención de Dios ha sido no regular positivamente a la Iglesia y dejarle un amplio campo de adecuación a las costumbres de cada país, así como a los tiempos en los que le toca vivir, sin más condición que la de que el fin de todas las normas eclesiales fomente en nosotros la piedad,[144] cosa que sólo puede hacerse si

---

años 1640 y 1660 los puritanos editarán cerca de 10.000 panfletos diferentes urgiendo reformas jurídicas de todo tipo (*vid*. Fernando Rey Martínez, «La ética protestante y el espíritu del constitucionalismo. La impronta calvinista del constitucionalismo norteamericano», *op. cit.*, nota 69). Para una visión general, *vid*. H. Berman, *Law and Revolution: The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Harvard, Belknap Press, 2004.

142. El término *honnesteté* se corresponde en la versión latina de 1559 con el *ordo et decorum* bíblico.

143. IRC IV, 10, 30. Subrayado nuestro.

144. IRC IV, 10, 28. Las ordenanzas eclesiales remiten bien al ámbito ceremonial, bien al disciplinar. Pues bien, según el reformador, para que las ceremonias sirvan a la

las leyes evitan caer en supersticiones y eluden intenciones espurias. Ejemplos de estas últimas los ofrecen todas aquellas disposiciones que pretendan obtener dinero de los fieles, las que pretenden ir más allá de la Palabra de Dios, o la más grave de todas, las que pretenden obligar en conciencia, como si se tratara de mandatos necesarios para la salvación:

> En todo caso, si alguien desea tener una doctrina general, ajena a la del Papa, sobre cuáles sean las tradiciones humanas que la Iglesia deba siempre repudiar, lo establecido aquí es claro y cierto: debemos tener por tales todas aquellas leyes que establezcan los hombres sin [apoyarse en] la palabra de Dios con el propósito de servirle de algún modo, o de obligar necesariamente las conciencias. Si se diesen todavía otros abusos, como cuando se oscurece la claridad del Evangelio con múltiples ceremonias, o cuando haya observancias locas e inútiles, no edificantes, o calculadas para sustraer el dinero de los bolsillos, o cuando opriman al pueblo desmedidamente, o cuando haya otras malvadas supersticiones, todo esto deberá ayudarnos a discernir cuánto de malo y nocivo haya en ello.[145]

5. El difícil camino de la secularización de la moral

> *La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad.* La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. *Uno mismo es culpable* de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración.[146]

---

piedad han de remitir a Cristo, fin que consiguen si, por ejemplo, las mujeres no salen descubiertas en público o si el entierro de los difuntos se lleva a cabo con cierta dignidad, por poner dos casos (IRC IV, 10, 29). En cuanto a la disciplina, es importante que se señalen ciertas horas para la administración de los sacramentos y la asistencia a los sermones, que se prohíba la enseñanza de las mujeres en la Iglesia, se regule el ayuno y se acepte la excomunión como medio de censura pública, entre otras reglas (IRC IV, 10, 29). Éstos son sólo algunos ejemplos. Volveremos sobre este aspecto de la legislación eclesial con más detenimiento cuando estudiemos la función del Consistorio, órgano encargado de vigilar la disciplina entre los ciudadanos ginebrinos.

145. IRC IV, 10, 16.

146. I. Kant, «Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?», trad. de A. Maestre y J. Romagosa, recogida en J.B. Erhard *et al.*, *¿Qué es ilustración?*, Madrid, Tecnos,

El reformador de Ginebra que —en las palabras ya citadas de Jean Carbonnier— se valía él solo por todo un Consejo de Estado exigía a toda sociedad que pretenda ser cristiana que contase con leyes inspiradas en las disposiciones divinas expresadas en la Escritura. Insistamos una vez más: no es lo mismo mantener la necesidad de que el derecho civil cristiano y eclesial recojan la esencia de los preceptos divinos morales entre sus prescripciones que reducir la actividad legislativa a la traducción jurídica de la Biblia. No obstante, como veremos en las páginas que siguen, determinar qué contenido bíblico haya de positivizarse para tener una regulación estatal o eclesiástica por cristiana se nos revelará como un asunto extraordinariamente controvertido.

Lo importante, en este momento, es advertir cómo Calvino deriva esta concepción del derecho de un dilema característicamente moral como es la negación de la autonomía del sujeto. Cabe interpretar aquí *autonomía* en primer lugar respecto a la ley natural: sería aquí la incapacidad de servirse del propio entendimiento para conocerla, pero también, aun conociéndola, la incapacidad de querer cumplir lo que nos manda. Los efectos del pecado sobre nuestro entendimiento y nuestra voluntad nos incapacitan, por tanto, para obrar conforme a la Voluntad divina siguiendo exclusivamente lo dispuesto en la ley natural. Hemos de contar, en consecuencia, con los mandatos expresados en la Biblia, pero nuestro entendimiento tampoco se basta a sí mismo, según Calvino, para interpretarlos, y hemos de contar con «el testimonio secreto del Espíritu Santo» para salir de nuestra *minoría de edad* exegética.

Aun cuando las tesis de Calvino disten mucho de ese literalismo bíblico que le atribuyen los teonomistas, su concepción de la ley natural tampoco basta para convertirle en un teórico de la autonomía moderna. Si se concede, como Ralph Hancock, que el programa práctico de la *Institución* se basa en la imposibilidad de querer y conocer el bien, sólo podrá calificarse a Calvino de *moderno* disociando la Modernidad de la pretensión de que el sujeto pueda gobernarse racional-

---

1988. Estoy en deuda con la interpretación de Kant que Luis Martínez de Velasco me fue mostrando en sus ensayos y cursos, de la que extraje algunas de mis primeras ideas sobre autonomía y religión: *vid*. sus trabajos *Idealismo crítico e inmanencia en el pensamiento kantiano*, Madrid, Orígenes, 1986 e *Imperativo moral como interés de la razón*, Madrid, Orígenes, 1987.

mente «en virtud de su propia bondad».[147] Por nuestra parte, sostenemos más bien, con autores como el ya citado Schneewind, que la afirmación de la autonomía exige un compromiso antropológico sobre la capacidad de alcanzarla. Pese a la proximidad del propio Kant a los planteamientos luteranos sobre el pecado original, no duda en resolver:

> Pero por malo que haya sido alguien hasta el momento en que una acción libre es inmediatamente inminente (llegando incluso al hábito como una segunda naturaleza), aun así no sólo ha sido su deber ser mejor, sino que aun ahora es su deber mejorarse; tiene, por lo tanto, que poder hacerlo.[148]

Esta capacidad tampoco deja de ser afirmada por las teorías contemporáneas de la justicia.[149] Desde este punto de vista, la contribución de Calvino a la constitución de la idea moderna de autonomía es antes un *explanandum* que un *explanans*: aun cuando no dudamos de la proximidad de Kant a la tradición protestante, el dilema antropológico que Calvino nos plantea deja bien a la vista que la secularización de sus ideas implicó también su transformación, si es que de ellas resulta de algún modo la autonomía. Atribuírsela al propio Calvino no deja de ser una operación semejante a aquélla otra por la cual la escolástica tomista convirtió en cristiano a Aristóteles.

---

147. R. Hancock, *Calvin and the Foundations of Modern Politics*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1989, pp. 108 y 111. Hancock indica cómo esta contradicción fue ya de algún modo advertida por Ernst Troeltsch en su *Die Soziallehren der christlichen Kirchen* (1912) —*op. cit.*, p. 114. La tentativa de Hancock ha sido severamente criticada, tanto por ignorar completamente la obra política de Calvino en Ginebra como por su misma interpretación de cuestiones doctrinales —*v.gr.*, la de la autonomía, aquí señalada: *vid.* las reseñas que citábamos en nuestra introducción.

148. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. de F. Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1969, pp. 50-51 (Ak. VI, p. 45). R. Rodríguez Aramayo insiste en esta tesis kantiana en su *Crítica de la razón ucrónica*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 50-52. Véase aquí el cuidadoso análisis que desarrolla J. Gómez Caffarena en *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Cristiandad, 1983, pp. 211-216 y luego en «La filosofía de la religión de I. Kant», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 179-206, esp. pp. 189-192.

149. De nuevo, Luis Martínez de Velasco nos señaló en sus cursos la importancia de esta cuestión en el pensamiento de Habermas: *vid.* «Hechos y valores. ¿Es suficiente una defensa pragmática de la existencia de intuiciones morales?» y «Verdad (moral) y contexto (ético)», ambos recogidos en *Hechos y valores, una reivindicación de la conciencia*, Madrid, Argés, 2000. Pero pensemos también en los *moral powers* que Rawls le atribuye al sujeto, a saber: su capacidad para desarrollar una concepción del bien y su capacidad para sentir de algún modo la distinción entre lo justo y lo injusto: *vid. El liberalismo político*, trad. de T. Domènech, Barcelona, Crítica, 2003, pp. 112-118.

II

LA FUNDACIÓN DE LA CIUDAD DE DIOS

1. **Introducción**

Como señalábamos al comienzo de este trabajo, creemos necesario establecer un contexto en el que desarrollar el análisis de las tesis calvinianas sobre la Iglesia y el Estado. Si en el capítulo anterior podíamos apreciar la distancia entre su doctrina moral y la idea contemporánea de autonomía, en éste nos ocuparemos de exponer los antecedentes tanto católicos como protestantes que estimamos imprescindibles para poder discernir la originalidad de la posición de Calvino en la transición a la Modernidad.

Nuestro argumento se desplegará ahora en tres partes. En primer lugar (§2), pretendemos mostrar cómo se establece la unidad de la Iglesia sobre bases soteriológicas, tomando como eje su teología del pecado original: sólo la Iglesia está facultada para perdonar al fiel mediante el bautismo, sólo desde la Iglesia se accede a la salvación. Y en la medida en que la Iglesia se concibe como una sociedad ordenada conforme a los mandatos divinos y al Estado le corresponde contener los efectos del pecado, el derecho estatal, la justicia de sus leyes, quedará sometido a supervisión eclesiástica.

En segundo lugar, se presentan sumariamente algunos episodios significativos en el desarrollo medieval de estas ideas, donde se origina el denominado *agustinismo político* (§3). En este marco aparece la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal, según la cual ya no sólo la Iglesia en general, sino también el pontífice romano, como vicario de Cristo en la administración de la salvación, podrá imponer su *auctoritas* sobre la mera *potestas* del monarca. Más allá de la conformidad de la ley civil con la

doctrina católica, lo que entonces se arrogarán los papas será el derecho a intervenir en cuestiones de la envergadura política de la elección o deposición del rey. En la medida en que la justificación de esta facultad se articuló sobre argumentos jurídicos, convendremos con Walter Ullmann en que éste era el fundamento de la primacía papal.[1]

Pues bien, si, con Francis Oakley, convenimos ahora en que la aportación política fundamental de Lutero no es otra que *el cuestionamiento de las potestades papales*, y particularmente el poder de orden y jurisdicción de la Iglesia,[2] se reconocerá la importancia de este preámbulo para poder analizar *en perspectiva* la aportación de Calvino. Según lo dicho, nuestra argumentación consistirá en un somero análisis de algunos textos significativos del primer Lutero —un monje agustino, no lo olvidemos— con la intención de mostrar cómo se obró la ruptura con ese agustinismo político iniciado 1.000 años antes (§4).

2. **La fundación de la Ciudad de Dios**

Las reformas de los emperadores a finales del siglo III, continuadas por Constantino en el siglo IV, convierten el Imperio Romano en un Estado centralizado y burocrático en el que se vuelven obsoletas la concepción de un gobierno compartido entre emperador y senado, así como la concepción clásica de la vida republicana. Con el eclipse de los viejos ideales romanos, la figura del emperador se vuelve políticamente preponderante. Más aún desde su alianza con el cristianismo, puesto que a partir de entonces el oficio de emperador se cargó de tintes teológicos al ser concebido como un *elegido de Dios*, defensor y propagador de la única religión verdadera. La unidad del Imperio se identificó con la unidad religiosa, lo que explica el papel que entonces se otorga al emperador en las resoluciones dogmáticas y disciplinares de la Iglesia: convocatoria de Concilios, arbitraje en disputas teológicas, nombramiento de cargos eclesiásticos, etc.

---

1. W. Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1985, pp. 41 y ss.

2. *Vid*. Francis Oakley, «Christian Obedience and Authority, 1520-1550» en J.H. Burns (dir.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

También para la teología eran tiempos de grandes agitaciones. Los debates a propósito del papel de la Iglesia y sus sacramentos eran moneda corriente en aquel tiempo y, entre todos ellos, el bautismo resultaba quizá el más controvertido.[3] La disputa sobre el bautismo administrado por sacerdotes heréticos ocasionó el enfrentamiento entre los donatistas y san Agustín: aquéllos exigían —como también san Cipriano— la celebración de un nuevo bautismo, considerando nulo el sacramento anterior celebrado por los herejes; a ellos se opuso el obispo de Hipona, que experimentaba en su propia diócesis las consecuencias de tales doctrinas. En efecto, eran muchas las ciudades del África romana en las que convivían un templo donatista y otro católico —y así también en cada diócesis, un obispo donatista y otro católico, sumando unos trescientos prelados por cada parte. Las controversias teológicas repercutían, por tanto, en la unidad de la Iglesia.

A la agitación teológica se acabaría sumando la inestabilidad política. Los visigodos amenazan el Imperio, llegando a saquear su capital en el año 410. Roma es débil y la función eclesiástica del emperador se vuelve objeto de preocupación en la Iglesia, que comienza a considerar su independencia del Estado romano. Nuevamente, san Agustín ofrecerá su propia solución a este conflicto, la teología de las dos ciudades que ve la luz en *De civitate Dei* (413-427). No es de extrañar, en suma, que esta inquietud eclesiológica propicie la convergencia de política y teología. Y es en este contexto donde adquieren interés para nuestros propósitos las tesis agustinianas, a las que dedicaremos esta primera sección.

Defendía Ernst Troeltsch que la supresión de los sacramentos constituye la auténtica revolución teológica del protestantismo, pues la Iglesia perdía con ello su papel mediador en la administración de la gracia.[4] Papel canónicamente defendido por san Agustín en su polémica antidonatista —particularmente en su *De Baptismo* (400-401)—, al responder a sus argumentos sobre la impureza de los ministros con una defensa del papel de la Iglesia como mediadora entre Cristo y la humanidad basada, como veremos, en una teología del pecado original. Ahora bien, para que la Iglesia pudiera desempeñar esta función mediadora

---

3. *Vid.* J. Gaudemet, *Église et cité. Histoire du droit canon*, París, Montchrestien, 1994, p. 63.

4. *Vid.* el comentario de Cándido Pozo en *Catolicismo y protestantismo como sistemas teológicos*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975, esp. p. 20.

aún debía salvarse un segundo obstáculo: eliminar la idea de Roma como *Reino de Dios*.[5] Aparece aquí la doctrina agustiniana de los *dos reinos*, desarrollada en *De civitate Dei*, cuya influencia en el protestantismo será, como veremos, absolutamente decisiva: el conflicto entre el orden espiritual y el temporal tendrá su correspondencia en la oposición entre la Iglesia y el Estado, entendido ahora como *mal necesario* que sirve de contención a nuestra perversidad —derivada también del pecado. Veamos estos dos movimientos argumentales en las páginas que siguen.

La necesidad de la Iglesia

En los años 311-312 Ceciliano toma posesión de su cargo como obispo de Cartago sin esperar a ser consagrado por los obispos de Numidia, como era tradición en la Iglesia africana. Este hecho, unido a que entre sus consagrantes se encontraba Félix de Aptonga —tenido por apóstata—, llevan a que se declare nula su ordenación. Ceciliano es reemplazado por Mayorino y tras la muerte de éste, Donato ocupa su lugar. Nos encontramos en el año 313, momento en que Constantino y Licinio firman el *Edicto de Milán* —continuación del de Sárdica, de 311— en el que se concede a la Iglesia libertad de acción en todo el Imperio.[6] Estas concesiones al cristianismo traían aparejadas amplias atribuciones al emperador en materia eclesiástica. La disputa sucesoria sobre el obispado de Cartago le dio de inmediato la ocasión de ejercerlas: Roma se niega a reconocer a Donato y restituye a Ceciliano en su lugar.[7] Así comienza el cisma donatista.

---

5. Una breve introducción a las fuentes neotestamentarias de la expresión *Reino de Dios* se encuentra en J.M. Blázquez, «El mundo en el que nació el cristianismo», en J. Alvar *et al.*, *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas*, Madrid, Cátedra, 1995, esp. pp. 59-62.

6. Es decir, se amplían a Oriente, regido por Licinio, los derechos que los cristianos ya habían obtenido en el Occidente de Constantino: fundamentalmente, libertad de conciencia y de culto y restitución de los bienes confiscados. Puede leerse el texto completo del Edicto en E. Gallego Blanco, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, pp. 65-67.

7. El donatismo fue condenado por la Iglesia católica en el *Concilio de Arles* (314). Un amplio estudio sobre el donatismo, con bibliografía, a cargo de Pedro Langa, OSA: «Historia del donatismo», en *Escritos antidonatistas (1.°)* [*Obras de san Agustín*, vol. XXXII], Madrid, BAC, 1988, pp. 5-87. *Vid*. también allí «San Agustín frente al donatismo» (pp. 88-155).

Teológicamente, uno de los principales motivos de controversia era, como ya hemos indicado, el bautismo. Para los seguidores de Donato, la validez de los sacramentos depende de la santidad de los ministros de la Iglesia. De ahí que se considerasen la Iglesia verdadera: su ministerio era el único cuya sucesión no se había manchado por la apostasía —*v.gr.*, la presencia de Félix de Aptonga. Como consecuencia práctica, exigían la pureza de todos los miembros de la Iglesia, así como la expulsión de los impuros y pecadores —temas estos que reaparecen siglos después en el anabaptismo.

Para el obispo de Hipona, sin embargo, la santidad del ministro no es imprescindible en el bautismo, ya que los sacramentos tienen validez —como dirá luego Trento— *ex opere operato.*[8] La comunicación de la gracia no depende de la santidad ni de los méritos del ministro. Es Cristo quien actúa por medio de la Iglesia, de modo que siendo el agente principal de los sacramentos, éstos no pueden dejar de comunicar la gracia prometida siempre que se administren válidamente, incluso si el sacerdote está en pecado mortal. El caso del pecado original muestra, además, que es un dogma imprescindible para probar la necesidad de la Redención y no hacer inútil la muerte de Cristo (*ne evaquatur crux Christi*):[9] *puesto que todos seremos salvados por Cristo, todos somos pecadores,* incluso los recién nacidos sin pecados personales.[10]

---

8. «Por el hecho mismo de que la acción se realice». El término fue definido en el Concilio de Trento en 1547 (*Decretum de sacramentis*, canon 8; Denzinger-Schönmetzer 1608). *Vid.*, además, *STh* III q. 68 a. 9.

9. En la tradición escolástica coexisten dos enfoques bien diferenciados sobre el motivo o causa de la Encarnación divina de enormes consecuencias para la interpretación de la dogmática católica. Según la tradición agustino-tomista, el decreto de la Encarnación de Jesús está inmediatamente relacionado con la comisión del pecado original. Para la tradición escotista, en cambio, para defender la absoluta primacía de Cristo sobre la creación, postula que la Encarnación tiene un carácter absoluto e independiente de cualquier otro decreto divino: *Dios se habría encarnado aunque el hombre no hubiese pecado*. La relevancia de esta disyuntiva para interpretar la obra de san Agustín es defendida por A. Vanneste en su libro *Le dogme du péché originel*, Lovaina-París, Nauwelaerts, 1971, pp. 49-68.

10. Aunque la teología del bautismo es anterior a san Agustín —el tratado de Tertuliano *Sobre el bautismo* data de finales del siglo II—, adquiere especial relevancia en su obra en el contexto de su *lucha contra la herejía*. En la patrística griega el pecado está más cerca de ser entendido como pecado personal (Pelagio) o como pecado universal o cósmico (preexistente, en el caso de Orígenes). Es el santo de Hipona quien lo vincula a la idea de redención universal. Contamos aquí, entre otros, con los siguientes trabajos: M. Huftier, «Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin», *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 33, 1966, pp. 187-281; W. Simonis, «Heilsnotwendigkeit der Kirche und Erbsünde bei Augustinus», *Theologie und Philosophie*, 43, 1968, pp. 481-501.

Con los Concilios de Capua (392) y de Cartago (397) y frente a las tesis donatistas, san Agustín mantendrá que no es preciso repetir el sacramento del bautismo. Más aún, como nos recuerda W. Simonis, el obispo de Hipona insistirá en que *sólo la Iglesia católica* es capaz de trasmitir esa gracia y eliminar el pecado original, convirtiendo, de ese modo, la pertenencia a la Iglesia en un paso insoslayable en la incorporación a la vida divina, al reino espiritual. El bautismo es el medio de inclusión del *pecador* al *Cuerpo místico de Cristo*, y por eso mismo, como mantiene Ullmann, será el modo de integración del sujeto en la vida jurídica de la Iglesia.[11]

Como vemos, en la teología de san Agustín *un pecado universal ofrece el motivo para una acción redentora* universal. Y en este proceso de redención se defiende rotundamente la necesidad de la Iglesia como mediadora en los sacramentos. *Extra eclesiam nulla salus*, ésta es la contestación agustiniana a las tesis eclesiológicas donatistas.[12] Y, por más que san Agustín defendiese que no se puede imponer por la fuerza la fe, terminó aceptando la mediación del *brazo secular*.[13] Al fin y al cabo, era un deber del buen católico *obligar* a todos los seres humanos a entrar en el seno de la Iglesia —*compelle intrare* (Lc. 14, 23)—, puesto que de ello dependía su salvación eterna.

En suma, Agustín afirma la *necesidad* de la Iglesia como redentora del pecado original y su *unidad* en cuanto que única administradora del sacramento bautismal. Pero para que la Iglesia pudiera ejercer su función debía disociarse de un Imperio que se desmoronaba, aunque sin cuestionar el papel del Estado. Éste es el dilema que san Agustín pretende resolver con su *doctrina de las dos ciudades*.

---

11. *Vid.* W. Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, *op. cit.*, pp. 37-38). Un estudio de la significación del bautismo en perspectiva jurídica puede verse en J. Gaudemet, «*Baptismus, ianua sacramentorum* (CJC, c. 849): bâpteme et droits de l'homme», recogido en su *La doctrine canonique médiévale*, Londres, Variorum, 1994, pp. 273-282. Sobre su significación actual en la Iglesia católica, *vid.* los cánones 840, 844 y 849 del vigente *Código de Derecho canónico* (Madrid, BAC, 1992).

12. Formulado inicialmente por san Cipriano de Cartago en el siglo III, el *dictum* encontraría su expresión más neta en la bula *Unam Sanctam* promulgada por Bonifacio VIII en 1302.

13. *Vid.* J. Lortz, *Historia de la Iglesia*, vol. 1, Madrid, Cristiandad, 1982, p. 176. Un estudio de este espinoso asunto en Pedro Langa, OSA, «San Agustín frente al donatismo», *op. cit.*, pp. 106-109. *Vid.*, además, *De civ. Dei* XVIII, 51-54 sobre las herejías eclesiásticas.

Las dos ciudades

Históricamente, como hemos visto, las disputas sobre el bautismo tuvieron lugar en el crepúsculo del Imperio Romano. La aversión de los donatistas a la política imperial era correlativa a su rechazo de la injerencia de Roma en asuntos eclesiales —lo que no dejaba de explicarse *de facto* ante la toma de partido del emperador por la sucesión ceciliana. Los católicos, sin embargo, defendían entonces la idea del carácter providencial del Imperio.[14] Es paradigmático al respecto el caso del obispo Eusebio de Cesarea, quien sostuvo la identificación del Imperio Romano con el *Reino de Dios*: el Imperio había sido querido por Dios como plataforma desde la que cristianizar al mundo y garantizar la paz.[15] Como nos recuerda R. Markus, éste era entonces un lugar común en la época, y no se puso en duda ni durante el reinado de Constantino, ni el de su hijo, Constancio (337-359).[16] Hacer del Imperio Romano la *ciudad de Dios*, el vehículo de su plan de salvación, suponía, no obstante, ligar la suerte del cristianismo a Roma, cuando su caída era ya algo más que una amenaza. Así pudo atestiguarlo san Agustín y, como es sabido, ésa es la razón de que escribiese su *De civitate Dei* (413-426).[17]

14. *Vid.* la recopilación de Manuel García Pelayo en su clásico *El reino de Dios, arquetipo político*, Madrid, Revista de Occidente, 1959, pp. 33-34.

15. La *Vida de Constantino* fue editada en nuestra lengua por Martín Gurruchaga (Madrid, Gredos, 1994). Un estudio tan interesante como polémico sobre el pensamiento político de Eusebio de Cesarea es el de Erik Peterson, *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 1999 (ed. or.: 1957). Tomando a Eusebio como caso paradigmático de la identificación del *Reino de Dios* con un imperio particular, Peterson critica la posibilidad misma de una *teología política* (*op. cit.*, p. 123, n. 221) para liberar la fe cristiana de toda ideología imperialista. Carl Schmitt, obvio destinatario de la crítica, dio su respuesta en 1969 con su *Teología política II. Una leyenda: la liquidación de toda teología política* (editado por H.O. Aguilar en *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, México, FCE, 2001).

16. *Vid.* R. Markus, «The Latin Fathers», en J.H. Burns (dir.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*, *op. cit.*, pp. 92-122.

17. Como es sabido, la obra está dividida en dos partes. En la primera (libros I-X) critica las creencias de los paganos; en la segunda (libros XI-XXII) expone su teología de la historia: el progreso y fin de las dos ciudades. Sobre las circunstancias de su escritura, *vid.* P. Brown, *Agustín de Hipona*, Madrid, Acento, 2001, pp. 326-353. *Vid.*, además, del ya citado R. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of Saint Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. Un ensayo clásico del que también nos servimos es el de E. Gilson *Las metamorfosis de La ciudad de Dios*, Madrid, Rialp, 1965. De Antonio Truyol, pionero entre nosotros en el estudio de estos temas, consultamos también *El derecho y el Estado en san Agustín*, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1944.

La ciudad de Dios reinterpreta de modo ahistórico y escatológico las relaciones entre religión y política.[18] Si la actitud de los romanos fue responsabilizar a los cristianos de la crisis, culpándoles del abandono del culto a sus antiguos dioses a los que el Imperio debía su esplendor, para san Agustín, sin embargo, Roma perecía por su impiedad, por su débil cristianismo, no por el abandono de sus creencias paganas.[19] La misma grandeza del Imperio había sido un don de Dios.[20] De ahí que el obispo de Hipona llame a los romanos a volver al seno de la verdadera religión, en absoluto incompatible con su antigua gloria.[21]

Pues bien, en este contexto nos interesa notar, en primer lugar, el papel que desempeña ahora la teología del pecado original en su definición de las dos ciudades: «La naturaleza maleada por el pecado, engendra los ciudadanos de la ciudad terrena, y la gracia, que libera del pecado, engendra los ciudadanos de la Ciudad celestial».[22] Como es sabido, las dos ciudades simbolizan a Jerusalén y Babilonia, el reino de los justos y el de los pecadores.[23] Se comprende así la importancia de la acción salvífica que ejerce la Iglesia como administradora de la gracia a través del bautismo.

Ambas ciudades, o mejor, los ciudadanos de ambas ciudades, aparecen mezclados en la historia, tanto en los reinos políticos, como en la Iglesia.[24] La comunidad eclesial no lo es sólo de los justos —como pretendían los donatistas—, puesto que sólo tras el juicio final reinará la ciudad celeste, la ciudad de los santos, de los que hayan vivido conforme al *espíritu*, es decir, según la religión cristiana. Por ello, las dificultades aparecen cuando san Agustín trata de buscar referentes en la tierra a la ciudad de Dios, aun cuando afirme que éstos no estarán nunca ligados a un Estado o a un Imperio. Por más problemática que resulte la historicidad de la ciudad de Dios, la Iglesia podrá *encarnarla*, aunque sólo parcialmente, de hecho y de derecho.[25]

---

18. Gilson llega a calificarla como una obra *apologética,* de acuerdo en esto con el estudio clásico de H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*, Leipzig, 1911 —en *Las metamorfosis de La ciudad de Dios*, *op. cit.*, p. 54.
19. *Vid.*, por ejemplo, *De civ. Dei* II, 18, 3.
20. Corrigiendo de este modo el providencialismo anterior (*De civ. Dei* V, 1).
21. *Vid.*, por ejemplo, *De civ. Dei* II, 29, 1.
22. *De civ. Dei* XV, 2.
23. Esta tesis remite a la predestinación: *De civ. Dei* XV, I, 1.
24. *De civ. Dei* I, 35.
25. *Vid.* aquí la tesis de Gilson en *Las metamorfosis de La ciudad de Dios*, *op. cit.*, p. 85.

El pueblo de Dios debe su unidad a la unidad de su doctrina.[26] Todo lo contrario de lo que ocurría en la ciudad terrestre, Babilonia, ciudad de confusión, por cuanto ninguna autoridad pública ha zanjado la discusión entre las diversas opiniones de los filósofos. Todas las doctrinas sobre la felicidad eran igualmente verdaderas y respetadas. Nada más aberrante para san Agustín, para quien sólo hay una verdad; de ahí la necesidad de que si un Estado la acoge como suya, la universalice, es decir, defienda su unidad doctrinal.[27] Y esto va a dar lugar a una nueva concepción de la sociedad, bien distinta de la de la Antigüedad clásica. Para definir el carácter societario de la Iglesia, la condición es que sus miembros vivan conforme a la doctrina cristiana, es decir, respeten su dogmática.[28]

¿Qué papel le corresponde entonces al Estado? Desde luego, en la medida en que se organice para la consecución de objetivos «mundanos» será el equivalente de la *diabólica* ciudad terrestre. Pero esto no implica despreciar totalmente su existencia: los Estados tienen que contener el mal que el pecado introduce en el mundo. Por tanto, la justicia propia de la ciudad terrena, su derecho, dependerá para ser auténticamente justa de su concordancia con la ley divina,[29] ya que el único pueblo verdadero —en el sentido ciceroniano—,[30] es la *ciudad de Dios*:

> Y de esta manera, como un solo justo vive de la fe, así vivirá también el conjunto y el pueblo de esos justos de esa fe que obra por la caridad, que lleva al hombre a amar a Dios como debe y al prójimo como a sí mismo. En conclusión, donde no existe esta justicia no existe tampoco la congregación de hombres fundada sobre derechos reconocidos y comunidad de intereses. Y si esto no existe, no existe el pueblo, si es que es verdadera la definición dada de pueblo. Por consiguiente, no existe tampoco república, porque donde no hay pueblo, no hay cosa del pueblo.[31]

---

26. *De civ. Dei* XVIII, 41-43.
27. *De civ. Dei* XVIII 41, 1-3.
28. *De civ. Dei* XX, 9, 1.
29. *Vid. De civ. Dei* V, 24, libro que, según Fortin, constituye un breve *espejo de príncipes* (E.L. Fortin, «San Agustín», en L. Straus y J. Cropsey (dirs.), *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 1993, p. 197).
30. Cicerón, *De Republica* I, 39.
31. *De civ. Dei* XIX, 23, 5.

El buen Estado, por tanto, no se definirá por la justicia de sus propias leyes. Hay quien duda de que san Agustín hubiera querido separar de un modo tan radical los conceptos de Estado y justicia, pero, para autores como Gilson, la separación de ambas ideas es central en el pensamiento del obispo de Hipona, puesto que sólo redefiniendo la noción de pueblo sin relación con la justicia podía aceptar que el Imperio Romano era un Estado, al tiempo que le negaba que su derecho fuera justo.[32]

La tesis es importante, puesto que nos permite entender que la política —al no implicar el concepto de la verdadera justicia y la verdadera paz— no es *conditio sine qua non* para la existencia del cristianismo, como pretendieron quienes defendían el sentido providencial del Imperio. Y, lo que es más importante para nuestros propósitos, tal concepción de la justicia propicia la fusión de religión y derecho, como recordaba Antonio Truyol, negando por principio que un régimen político pueda pretenderse justo más allá del cristianismo.[33]

Inmortalidad y salvación

En el libro VI del *De Republica*, Cicerón nos ofrece una de las exposiciones más bellas de la concepción clásica de la inmortalidad. Escipión el Africano, vencedor de Aníbal, se aparece en sueños a uno de sus descendientes para elogiar la superioridad de la vida política, pues sólo allí se puede aspirar verdaderamente a la inmortalidad:

> Pero a fin de que tú, Africano, estés más decidido a proteger a la República, sabe que para todos los que han trabajado en la conservación de la justicia, la hayan ayudado e incrementado, hay un lugar reservado en el cielo, en donde vivirán felices eternamente. Porque nada hay sobre la tierra más acepto al rey de los

32. *De civ. Dei* XIX, 24. *Vid.* entre los partidarios de la primera tesis: A.J. Carlyle «St. Augustine and the City of God», en F.J.C. Hernshaw (ed.), *The Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers*, Londres, Dawsons of Paul Mall, 1923, pp. 42-52. Respecto a Gilson, *vid. Las metamorfosis de La ciudad de Dios, op. cit.*, pp. 63-64.

33. *Vid. El derecho y el Estado en san Agustín, op. cit.*, p. 159. Como defiende también el reformador, pueden darse la moral y la política no cristianas pero la *verdadera* moral y la *verdadera* política sólo se encuentran en el cristianismo puesto que están ligadas a la idea de justicia (evangélica).

dioses, que rige todo el mundo, que las sociedades de los hombres agrupados por el derecho, que se llaman ciudades.[34]

La ciudad de Dios *es la alternativa al sueño de Escipión*: la salvación de los cristianos no tiene como cauce la política,[35] no depende de la existencia del Imperio y su expansión, sino que sólo podrá venir de la Iglesia, administradora de la gracia divina y, en particular, del sacramento del bautismo, único modo de eliminar el pecado original. La unidad de la Iglesia queda, por tanto, asentada sobre un principio soteriológico que, como anticipábamos, será ampliamente cuestionado por el protestantismo. Puesto que el Estado no se basta por sí mismo ni tan siquiera para lograr la paz en la tierra,[36] si quiere contribuir a la empresa salvífica, tendrá que organizarse según un principio cristiano.

Ésta es la semilla del *agustinismo político*, que, como veremos a continuación, germinará en los siglos posteriores, radicalizando la tesis del santo de Hipona: si para él la Iglesia era una representación *siempre imperfecta* de la ciudad divina, los papas medievales se concentrarán, en cambio, en afirmar la superioridad de la Iglesia sobre el Estado, cimentando ésta sobre bases jurídicas. Contra éstas se alzará Lutero volviendo nuevamente a la doctrina agustiniana de las dos ciudades, ahora para negar la pretensión de la Iglesia católica de ser la ciudad de Dios *en efigie*.

---

34. Cicerón, *De republica* VI, 13. Sobre este ideal clásico —con ilustraciones tan diversas como el discurso fúnebre de Pericles (recogido por Tucídides en su *Guerra del Peloponeso*, II, 43, 2-4) o Virgilio en su *Eneida* (VI, 660-665)—, *vid*. el trabajo clásico de Ernst Kantorowicz, «*Pro patria mori* in Medieval Political Thought», *American Historical Review*, 56, 1951, pp. 472-492. Más recientemente, Éric Desmons, *Mourir pour la patrie?*, París, PUF, 2001.

35. «No veo qué aporta a la seguridad, las buenas costumbres y, desde luego, la dignidad del hombre que algunos hayan conquistado y otros hayan sido conquistados, excepto que a éstos les procura la más insana pompa de la gloria humana [...]. Quitad todo lo exterior, y ¿qué son todos los hombres sino hombres?» (*De civ. dei* V, 17).

36. Puede leerse una crítica en *De civ. Dei* III, 30. Entre los defensores cristianos del papel pacificador del Imperio se contaron Eusebio de Cesarea —*v.gr.*, *Vida de Constantino*, *op. cit.*— y Prudencio, *Contra Symmachum*, PL, vol. 60, col. 228-2.303, 13 y ss.; edición de M. Lavarenne, *Psychomachie; Contre Symmaque*, París, Belles Lettres, 1963. Desde este punto de vista, el saqueo de Roma resulta algo más que un pretexto argumental, como parece sugerir Beyer de Ryke: «L'apport augustinien: Augustin et l'augustinisme politique», en A. Renaut (dir.), *Naissances de la modernité* [*Histoire de la philosophie politique*, vol. 2], París, Calmann-Lévy, 1999, p. 49.

3. La *plenitudo potestatis*

En efecto, en los siglos posteriores a la muerte de san Agustín se desarrolló una interpretación de su *doctrina de las dos ciudades* en la cual acabaron por identificarse con el Estado y la Iglesia: la discusión teológica sobre la justicia de la Iglesia y el Estado adquirió así un contenido jurídico cada vez mayor.[37] El concepto de *agustinismo político* expresa el origen ambiguo de esta interpretación, que durante muchos siglos se tuvo por originariamente agustiniana.[38] En 1934, con su ensayo del mismo título, Henri-Xavier Arquillière mostró cómo su origen se encuentra más bien en la lectura que algunos papas desarrollaron de la obra del obispo de Hipona con el propósito de justificar su propia práctica política, en la que defendían la subordinación del Estado a la Iglesia y la absorción del derecho del Estado en la justicia sobrenatural de la ciudad de Dios, identificada con la Iglesia. Como veremos a continuación de esta sección, tres son los papas que nos servirán para ilustrar este proceso entre los siglos V y XI: Gelasio, Gregorio el Grande y Gregorio VII. El «po-

---

37. La bibliografía sobre este asunto es, evidentemente, inmensa: una breve introducción general nos la ofrece A. Black, *El pensamiento político en Europa 1250-1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, y con mayor profundidad en cuestiones jurídicas —aunque también más objetable— W. Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, *op. cit.* Tuvimos a la vista obras de referencia clásicas, como los 6 vols. de R.W. Carlyle y A.J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, Edimburgo y Londres, W. Blackwood and sons, 1903-1936, y la ya indispensable de J.H. Burns (dir.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450, op. cit.* Es igualmente útil Allan D. Fitzgerald (dir.), *San Agustín a través del tiempo*, Burgos, Monte Carmelo, 2001. Un ensayo central sobre el tema es el de H.-X. Arquillière, *L'augustinisme politique*, París, Vrin, 1934, que complementamos con J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Lovaina-París, Honoré Champion, 1926. Documentación comentada se encontrará en B. Tierney, *The Crisis of Church and State* 1050-1300, Toronto-Buffalo-Londres, University of Toronto Press, 1988, y en el ya citado E. Gallego Blanco, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*, *op. cit.* Entre nosotros, debemos recordar el meritorio ensayo ya citado de Manuel García-Pelayo, *El reino de Dios, arquetipo político, op. cit.*

38. Los trabajos que motivaron el ensayo de Arquillière fueron, en concreto, los de M.E. Bernheim: «Politische Begriffe der Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins», *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 1896, pp. 1-23; desarrollado luego en su *Mittelalterliche Zeitsanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtschreibung*, Tubinga, 1918. Francis Oakley menciona la tentativa de recuperar esta interpretación medieval por parte de Michael J. Wilks, y la simpatía que su propuesta pudo despertar en Ullmann: Francis Oakley, «Celestial Hierarchies Revisited: Walter Ullmann's Vision of Medieval Politics», *Past and Present*, 60, 1973, pp. 3-48, p. 24, n. 77. Una panorámica general sobre esta cuestión en Beyer de Ryke: «L'apport augustinien: Augustin et l'augustinisme politique», *op. cit.*

der de atar y desatar» (Mt. 16, 18-19) que reciben de Cristo se convierte, por obra de teólogos y canonistas, en una doctrina de la potestad papal articulada sobre tres pilares: la concepción de la Iglesia como *cuerpo de Cristo*, la elaboración jurídica de los *poderes* de Él recibidos (como *maestro*, *rey* y *sacerdote*) y la distinción canónica entre *oficio* y *representación*.

Esta concepción de la potestad papal será explícitamente impugnada por Lutero, como veremos después, pero nos interesa advertir que ya antes fue contestada dentro de la propia Iglesia católica, particularmente por Ockham y Marsilio de Padua, ya en el siglo XIV. En disputa con Juan XXII, Ockham cuestionará, por una parte, las pretensiones jurídicas del papado apelando a su carencia de fundamento bíblico, y ofrecerá, por otra, un argumento iusnaturalista sobre el origen del derecho positivo estatal. También contra Juan XXII, Marsilio pondrá en la *comunidad* el origen tanto del poder eclesiástico como del estatal y, además, devolverá al emperador la plena potestad coactiva, contra los teólogos «de las dos espadas». Sólo a la vista de argumentos como éstos, podremos apreciar la originalidad de Lutero.

El agustinismo político: de Gelasio a Gregorio VII

Medio siglo después de fallecer san Agustín inició su pontificado el papa Gelasio (492-496), el primero de los *agustinistas*: defendería contra el emperador Anastasio la primacía del poder del papa basada en la condición de *fiel* del gobernante *cristiano*, remitiéndose a las diferentes potestades de que eran depositarios ambos dignatarios.[39] Al decir de Ullmann, se trata de una aportación decisiva puesto que, por vez primera, se establece en términos jurídicos la diferencia entre el poder *originario* e *indivisible* que corresponde al papa —la *auctoritas*—, y el que corresponde al emperador —la *potestas*—, este último poder *delegado* y *divisible*.[40] Cien

39. *Vid.* Carta del papa Gelasio I al emperador Anastasio I (494), editada en E. Gallego Blanco, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*, *op. cit.* Carlyle insiste sobre el estricto dualismo que refleja esta doctrina (*A History of Mediaeval Political Theory in the West*, *op. cit.*, vol. I, pp. 175 y ss.).

40. Sobre la relación del derecho romano con estos principios, *vid. Principios de gobierno y política en la Edad Media*, *op. cit.*, pp. 61 y ss., ampliado en su *The Growth of Papal Government*, Londres, Methuen, 1955.

años después, Gregorio el Grande (590-604) continuará la elaboración de tal doctrina, desarrollándola hasta sus últimas consecuencias. Será así el primero en defender el *papel ministerial del emperador*: el emperador tendrá como misión fundamental servir a la Iglesia y vigilar para que se mantenga la paz en ella, puesto que sólo ésta asegura la paz del Estado. El papel del emperador será el de *brazo secular* del poder espiritual.[41]

Pero la cima del agustinismo político, según afirma Arquillière, se alcanzará de la mano de otro Gregorio, el VII (investido pontífice en 1073),[42] para quien *La ciudad de Dios* constituyó un elemento clave en su política eclesiológica. Apoyándose en la labor efectuada por Carlomagno —quien hacía del bautismo la característica común de las tierras conquistadas para el Imperio—, Gregorio VII consigue establecer sus prerrogativas teocráticas en los *Dictatus papae*,[43] donde se articula la afirmación del primado papal sobre tres ejes teóricos: el *centralismo*, el *universalismo* y la *autoridad*. Los principios fundamentales son los siguientes: *Que la Iglesia Romana fue fundada únicamente por Dios* (DP I); *Que sólo el romano pontífice puede, en justicia, ser llamado universal* (DP II); *Que sólo el Papa tiene autoridad para absolver súbditos de hombres injustos de su juramento de fidelidad* (DP XXVI); *Que la sede romana nunca ha errado, ni nunca cometerá error por toda la eternidad según el testimonio de la Escritura* (DP XXII). Sin embargo, según Arquillière, ninguna de estas tesis —ni el resto de las 27 que componen los DP— son originales, a excepción de la decimosegunda: *Que sólo a él le es lícito deponer emperadores* (DP XII).[44]

---

41. Esto suponía, más explícitamente, la inversión del *cesaropapismo* bizantino: la religión no sería en ningún caso una prerrogativa estatal. La influencia de Gregorio el Grande sobre los emperadores francos del siglo VI —Brunehaut, Thierry, Théodobert...— parece atestiguarlo: *vid*. Arquillière, *L'augustinisme politique*, *op. cit.*, pp. 72 y ss. Abunda la bibliografía reciente sobre este papa: una introducción es la de R.A. Markus, *Gregory the Great and his World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; sobre la influencia de san Agustín en su doctrina una sinopsis es la de Carole Straw, «Gregorio el Grande», en Allan D. Fitzgerald (dir.), *San Agustín a través del tiempo*, *op. cit.*, *i.v.*

42. *Vid*. Arquillière, *L'augustinisme politique*, *op. cit.*, p. 133. Al propio Arquillière se debe un amplísimo estudio de su papado: *Saint Grégoire VII*, París, Vrin, 1934.

43. Como se recordará, los *Dictatus papae* (DP) son 27 fórmulas breves que Gregorio VII elabora para mantener los privilegios de la Sede Romana en la reforma eclesial que lleva a cabo bajo su pontificado. Para un estudio detallado de los DP, *vid*. Arquillière, *Saint Grégoire VII*, *op. cit.*, pp. 130 y ss. o, más reciente, el de J. Gaudemet, *Église et cité. Histoire du droit canon*, *op. cit.*, pp. 301 y ss.

44. El resto se remiten a decretarles anteriores: *vid*. Arquillière, *Saint Grégoire VII*, *op. cit.*, p. 133.

La autoridad papal alcanza aquí su máxima expresión política: mediante la *deposición* —un acto político—, Gregorio VII apartaba al rey de su Estado; a través la *excomunión*[45] —acción religiosa— le separaba de la Iglesia. El orden de estas sentencias, como señala Arquillière, es significativo —como muestra el caso de la deposición de Enrique IV: primero se depone al rey, luego se libera del juramento de fidelidad a sus súbditos y, por último, se le excomulga.[46]

> Se me ha dado, por tu gracia, el poder de atar y desatar en los cielos y en la tierra. Por lo cual, fundado en esta comisión, y por el honor y defensa de tu Iglesia, en el nombre de Dios Omnipotente, Padre, Hijo y Espíritu Santo, por tu poder y autoridad, privo al rey Enrique, hijo del emperador Enrique, que se ha rebelado contra tu Iglesia con audacia nunca oída, del gobierno de todo el reino de Alemania y de Italia y libro a todos los cristianos del juramento de fidelidad que le han dado o pueden darle, y prohíbo a todos que le sirvan como rey. Pues, es propio que el que trata de disminuir la gloria de tu Iglesia, pierda él mismo la gloria que parece tener. Y, ya que se ha negado a obedecer como un cristiano debe, o volver al Dios que ha abandonado, asociándose con excomulgados, ha despreciado mis avisos que le di por el bien de su alma, como tú sabes, y se ha separado él mismo de tu Iglesia y tratado de destruirla, lo ato con las ligaduras del anatema en tu nombre [...].

En efecto, el texto de primera excomunión de Enrique IV (1076) invoca explícitamente el «poder de atar y desatar» (Mt. 16, 18-19), la condición de vicario de Cristo sobre el que se cimentará la doctrina de la potestad papal:[47] «Entonces, Jesús,

---

45. *Vid.* Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media, op. cit.*, p. 77.

46. Nos referimos a Enrique IV de Alemania (1050-1106), hijo de Enrique III (1039-1056), emperador de Alemania, durante la *querella de las investiduras*. Para un análisis de la controversia desde una perspectiva jurídica puede verse J. Gaudemet, *Église et cité. Histoire du droit canon, op. cit.*, pp. 292 y ss. Puede leerse el texto completo que ahora citamos en E. Gallego Blanco, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media, op. cit.* Una colección de textos muy significativos sobre la controversia se encuentra en Tierney, *The Crisis of Church and State 1050-1300, op. cit.*, pp. 57-73.

47. Para un tratamiento de la *potestad eclesiástica* contamos con una breve sinopsis (jurídica) en M. Teruel Gregorio de Tejada, *Vocabulario básico de la Historia de la Iglesia*, Barcelona, Crítica, 1993, *i.v.* Sus fundamentos teológicos y jurídicos se discuten ampliamente en VV.AA., *La potestad de la Iglesia* [*VII Semana de Derecho Canónico*], Barcelona, Juan Flors, 1960.

acercándose les habló en estos términos: A mí se me ha dado toda la potestad en el cielo y en la tierra» (Mt. 28, 18). El desarrollo doctrinal de estos pasajes bíblicos se efectuó en varios planos durante varios siglos. Consideremos al menos tres de ellos.

A partir del siglo XIII, en primer lugar, se elabora la concepción de la Iglesia como *cuerpo de Cristo*, una vez desaparecidas las connotaciones eucarísticas.[48] En él, al papa le correspondería la *cabeza*: aparece así la ocasión de reivindicar el dominio sobre el mundo entero en virtud de su condición de *vicario de Cristo*, singularizando en el papado la *plenitudo potestatis*.[49] De este modo se atribuye la capacidad para transmitir cualesquiera derechos o poderes que se arrogasen los cristianos, tanto gobernantes seculares, como cargos eclesiásticos. Gil de Roma (c. 1243/7-1316) lo expresaría así en 1301:

> En la Iglesia militante sólo puede haber una fuente de poder, sólo una cabeza que posee la plenitud del poder [...] y las dos espadas, sin las cuales el poder no sería completo. De esta fuente se derivan todas las otras potestades.[50]

---

48. *Vid.* Y. Congar, *Eclesiología. Desde San Agustín a nuestros días*, Madrid, B.A.C., 1976, p. 100. *Vid.* la discusión de E. Kantorowicz en *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, Alianza, 1985, cap. 5, y Brian Tierney, *Foundations of Conciliar Theory*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1955, pp. 132-141.

49. El concepto de *plenitudo potestatis* es objeto de uno de los debates más intensos —e interesantes— entre los especialistas de la segunda mitad del XX, aun cuando aquí sea imposible considerarlo siquiera. Una introducción puede verse en I.S. Robinson, «Church and Papacy», en Burns, *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, *op. cit.*, pp. 282 y ss., y también allí K. Pennington, «Law, Legislative Authority and Theories of Government 1150-1300», pp. 430-434. Walter Ullmann se distinguió en el estudio de la *plenitudo potestatis* como concepto *hierocrático*: *vid.* sus *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, Londres, Methuen, 1955, así como su *Medieval Papalism. The Political Theories of the Medieval Canonists*, Londres, Methuen, 1949; su enfoque lo desarrollaría después M.J. Wilks en *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963. Gaines Post expuso muy convenientemente el alcance de ambas tentativas en sendas reseñas: sobre *Medieval Papalism* en *Speculum*, 26, (1951), pp. 227-230; sobre *The Problem of Sovereignty* en *Speculum*, 39, 1964, pp. 365-372. Una discusión general se encuentra en el ya citado artículo de Oakley, «Celestial Hierarchies Revisited», *op. cit.* Entre quienes exploraron las alternativas que se ofrecieron a la *plenitudo potestatis* papal destaca Brian Tierney, *Foundations of Conciliar Theory*, *op. cit.* y, más recientemente, el antes mencionado Kenneth Pennington en su *Popes and Bishops: The Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Filadelfia, University of Pennsylvania, 1984.

50. Tomamos la cita de H. Jedin, *Manual de historia de la Iglesia*, *op. cit.*, pp. 575-576. Gil de Roma [Egidio Romano] sentó en su *De ecclesiastica potestate* (c. 1301) las bases teológicas de la bula *Unam Sanctam* emitida por Bonifacio VIII en 1302.

Sus tesis serían incorporadas *verbatim* por Bonifacio VIII a la bula *Unam Sanctam* en 1302.[51]

Un segundo desarrollo doctrinal sobre los pasajes bíblicos citados se basó en el análisis de la potestad transmitida por Cristo, que se desglosaba según las tres autoridades que Dios le concede: *maestro, rey* y *profeta*.[52] Veamos cada una de ellas. Empezando por el primero, recordemos cómo santo Tomás reconoce en la Iglesia dos clases de poderes o potestades: sacramental y jurisdiccional. De la potestad sacramental de Cristo se derivaba el poder de orden de la Iglesia por el cual el ministro administraba los sacramentos;[53] de su potestad de regir la Iglesia se derivaba el poder de jurisdicción del papa y los obispos. Esta facultad de regir consistía, fundamentalmente, en dar leyes y dictar justicia. De hecho, la aportación central de la canonística del siglo XII fue, precisamente, la transformación de la potestad legislativa eclesial de mera facultad para adaptar la ley divina al tiempo y circunstancias históricas en que vive la Iglesia —como pedía Graciano—, a poder de crear derecho.[54] Autores como Villey vinculan esta novedad jurídica a la revalorización doctrinal tomista de la autonomía del derecho frente a los textos revelados; otros, como Berman, encuentran su origen en la Reforma gregoriana.[55] Al fin y al cabo, no hay que perder de vista que ya dos *Dictatus Papae* manifestaban derechos del pontífice sobre la legislación: *Que sólo a él pertenece legalmente promulgar leyes de acuerdo a las necesidades de los tiempos* (DP VII); *Que ningún capítulo*

---

51. *Vid.* la vieja comparación entre ambos textos, el *De ecclesiastica potestate* y la *Unam Sanctam*, que desarrolló Charles Jourdain, reproducida por Rivière como apéndice en *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, *op. cit.*, pp. 394-404.

52. Un amplio análisis textual de la inspiración agustiniana de estas distinciones, especialmente la segunda, es el que ofrecía Eusebio Negrete en «La realeza de Cristo según san Agustín», *Religión y cultura*, 14, 1931, pp. 161-178 y 331-350.

53. *Vid. STh* II-II q39 a3. y *STh* III q63 a6, respectivamente. La potestad magisterial se entendía como parte de la sacramental (*STh* III q12 a3), en tanto no todos los consagrados eran titulares de la misma sino sólo los que tenían potestad de régimen. Acerca de los poderes jurisdiccionales de la Iglesia puede leerse H. Berman, *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, México, FCE, 1996, pp. 217 y ss.

54. *Vid.* M. Villey, *Histoire du droit*, curso mimeografiado depositado en la Biblioteca Interuniversitaria Cujas, París, 1964, p. 101. La justificación exigió, según Ullmann, la asimilación de la Iglesia a una *corporación jurídica*, pues para gobernar un cuerpo es necesaria una autoridad que tenga facultad de dar leyes y hacerlas cumplir: *vid.* Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media, op. cit.*, pp. 46 y ss.

55. *Vid.* Villey, *Histoire du droit*, *op. cit.*, p. 133, y también sus *Questions de Saint Thomas sur le droit et la politique*, París, PUF, 1987, esp. pp. 93 y ss. *Vid.* Berman, *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, *op. cit.*, pp. 95 y ss.

ni libro sean tenidos por canónicos sin su autoridad (DP XVII), lo que significa que ninguna ley o libro jurídico podrá ser tenido por obligatorio sin su aprobación. A partir de estos momentos comenzará el reinado de las *Decretales*, es decir, de los textos normativos que emanan del papado como fuente de legislación universal.[56]

Con estos mimbres, no es nada extraño que autores como Ullman expliquen la primacía eclesial apelando a razones principalmente jurídicas:[57] el poder del papa derivaba de la fuerte legitimidad que le proporcionaba el Derecho canónico en la Edad Media, particularmente, su *teoría de la representación*. He aquí el tercer pilar: la representación papal se basaba en la separación jurídica entre *oficio* y *persona*. Se distinguía en ésta el oficio de pontífice como sucesor de los poderes petrinos ante la imposibilidad de identificarse personalmente con los méritos del apóstol. Pero sus consecuencias políticas iban mucho más allá de su origen: se imposibilitaba con ella un juicio externo sobre la labor del pontífice: quedaba así *legibus solutus*,[58] un paso de gigante en una época en la que los gobernantes eran depuestos en virtud de su *indignidad* personal. *Sólo serás rey si obras rectamente*: apelando a esta idea de inspiración isidoriana, el papa podía ejercer su potestad apelando a razones morales (la *ratio peccati*) inaplicables a su propia práctica, aun cuando ésta consistiese en transferir reinos —o cualquier tipo de posesiones— de unas manos a otras.[59]

Aun limitándonos a estos tres aspectos doctrinales,[60] cabe apreciar el alcance de los argumentos que sostenían el poder papal: la Iglesia pretendía no sólo gozar del poder de orden y

56. *Vid*. Gaudemet, *Église et cité, op. cit.*, p. 306. Según Gaudemet, DP XVII se refiere más a una reivindicación de magisterio que de monopolio legislativo.

57. *Vid*. Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media, op. cit.*, pp. 41 y ss.

58. Como se decía en los *Dictatus Papae*: «Que él mismo no puede ser juzgado por nadie» (DP XIX).

59. San Isidoro, *Etymologiae* IX, 3; PL, vol. 82, col. 342a-b. Como dice Rivière, en virtud del juicio moral, los poderes papales se extendían de la esfera privada a la pública (Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel, op. cit.*, p. 35).

60. Mencionemos tan sólo algunos de los autores que omitimos para que pueda apreciarse toda la complejidad de la tesis plenipotenciaria: papas como Inocencio III (1198-1216), Inocencio IV (1243-1254), Clemente IV (1265-1268) o Bonifacio VIII (1295-1303) introdujeron su propias inflexiones doctrinales. Se elaboraron teológicamente los principios jurídicos —así, Pedro Damián (1007-1072) y Bernardo de Claraval (1090-1153) sobre la noción de *vicario de Cristo*; canonistas como Huguccio (c. 1140-1210) acerca del poder de orden y de jurisdicción; romanistas como Azon de Ramenghis (†1220) en defensa de la primacía papal sobre el emperador, etc.

jurisdicción, sino que afirmaba que poseía el poder de coacción (las *dos espadas*); pretendía que el papa tuviese jurisdicción sobre todas las Iglesias locales y que se le considerara *legibus solutus*. No obstante, como recordaba Ernst Kantorowicz, no debemos olvidar que los acontecimientos iban muchas veces contra las expectativas doctrinales. En efecto:

> ¿Quién hubiese podido esperar que los pretendidos amos del mundo cristiano se viesen obligados a abandonar tantas veces su sede romana para refugiarse en Viterbo, Orvieto o en cualquier otro lugar que les protegiera del *populus* de Roma?[61]

Aunque aquí no nos detengamos en su análisis, cabe también considerar *materialmente* el poder del papado desde el ejercicio del gobierno sobre unos Estados Pontificios que, como defendiera ya Ranke, debían ante todo a los príncipes seculares.[62] Pero, más allá de las vicisitudes políticas, el desarrollo de estos principios plenipotenciarios fue tal que autores como Mochi Onory sitúan aquí el origen de la teoría de la soberanía estatal.[63] Algo exageradamente, sin duda, pues por los estudios de Brian Tierney sabemos que también hubo canonistas en la Iglesia que cuestionaron las tesis de la supremacía papal, contribuyendo a la formación del pensamiento constitucionalista moderno.[64] Hay que ponderar, por tanto, la convivencia de orientaciones tan diversas en el origen del pensamiento político moderno. Y a esos efectos, veremos cómo algunas de las más significativas objeciones al absolutismo papal que encontrare-

---

61. En su reseña de Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, publicada en *Speculum*, 39, 1964, pp. 344-351.

62. *Vid.* Leopold von Ranke, *Historia de los papas en la época moderna*, México, FCE, 1943, p. 46. Una breve presentación de esta cuestión en J. Canning, «Introduction: politics, institutions and ideas», en Burns, *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*, *op. cit.*, cap. 6.

63. S. Mochi Onory, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato*, Milán, Vita e Pensiero, 1951, p. 226. No obstante, un nuevo examen de esta cuestión desde un punto de vista institucional puede verse en P. Prodi, *Il sovrano pontifice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bolonia, Il Mulino, 1982.

64. Estas tesis se desarrollan en sus tres obras fundamentales: *Foundations of the Conciliar Theory*, *op. cit.*; *Church Law and Constitutional Thought in the Middle Ages*, Londres, Variorum, 1979 y *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought* (1150-1650), Cambridge, Cambridge University Press, 1982. Entre los antecedentes de su enfoque se cuenta señaladamente Figgis, que ya en sus *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius (1414-1625)*, de 1907, se refería a esta tradición canonística como fuente de la idea de monarquía limitada.

mos después en Lutero están enunciadas ya por teólogos católicos. En este plano argumental no podremos tampoco igualar *protestantismo* a *Modernidad*.

Los críticos de la soberanía papal

En efecto, no sólo los conciliaristas recuperados por Tierney criticaron las pretensiones plenipotenciarias del papa. Aunque ahora no podamos detenernos en el análisis de este debate, nos interesa mostrar al menos su existencia. Y para ello nos serviremos como ejemplo de dos de los antecedentes más claros de los argumentos protestantes contra la *plenitudo potestatis*: Guillermo de Ockham (c. 1287-1347) y Marsilio de Padua (1275/1280-1342/1343).

Ockham y Marsilio escriben ambos en un momento de nuevos conflictos entre el papa, en tiempos de la sede de Aviñón, y el Imperio, por el que ambos toman partido. La intervención de Ockham —cuyos principales escritos se distribuyen entre 1330 y 1347— buscaba la protección imperial de su orden en las disputas sobre la pobreza, lo cual le condujo a una crítica de las pretensiones jurídicas del papa. En primer lugar, defendió la independencia del emperador frente a las pretensiones políticas del papado con un concienzudo análisis de las contradicciones que resultaban de exponer a la Biblia la defensa papal de la *plenitudo potestatis*.[65] Pero, además, negó como específicamente anti-evangélica la potestad papal de jurisdicción (en especial, la ejecutivo-administrativa), apelando a un *derecho natural de propiedad* originario.

En efecto, por una parte, las doctrinas de los canonistas que justifican una jurisdicción originaria en manos del poder eclesial no tenían valor alguno para Ockham, puesto que carecen de *apoyatura divina*. El único derecho positivo es, por tan-

65. A este respecto es importante su *Breviloquium de principatu tyrannico* (1339-1340). Nos servimos aquí del trabajo de A. Hamman, *La doctrine de l'Église et de l'Etat chez Occam: Etude sur le Breviloquium*, París, éd. Franciscaines, 1942: *vid.* pp. 37-85 para un estudio de los argumentos bíblicos, patrísticos y canónicos esgrimidos por Ockham. Un introducción reciente es la de J. Miethke, «La théorie politique de Guillaume d'Ockham» en A. Renaut (dir.), *Naissances de la modernité*, *op. cit.*, cap. 2, pp. 87 y ss. Más completo es el trabajo de A.S. McGrade, *The Political Thought of William Ockham*, Cambridge University Press, 2002 —especialmente útiles para nuestros propósitos son los caps. 3 y 4.

to, el de las autoridades políticas, el único reconocido en la Biblia.[66] Por otra parte, sólo a los teólogos competía interpretar la Biblia, de modo que todo lo que el papa o los canonistas dijeran en este terreno no tenía validez ninguna para la fe. Y lo que los teólogos mostraban era que el derecho canónico estaba supeditado al derecho natural, que mostraba que la propiedad eclesial no era un derecho originario.[67] Ockham, como buen franciscano, defendió que la vida evangélica tenía por fundamento, precisamente, la posibilidad de un retorno a un estado originario en que no eran necesarias para la supervivencia ni la *propiedad*, ni el *derecho positivo*. La distancia entre *dominio* y *propiedad* era, precisamente, la distancia que iba del derecho natural al derecho positivo: así, criticando la propiedad, Ockham pondrá en cuestión el propio poder temporal del papado.[68]

Tras el pecado fue necesario constituir una autoridad como garantía de un adecuado reparto de los bienes originalmente comunes. El derecho positivo es, ante todo, el poder de protección de la propiedad: los seres humanos delegan su *dominium* natural sobre las cosas para que la autoridad política proteja sus propiedades. *Delegan, no renuncian a él*, puesto que es un poder que pueden recuperar o transferir a titulares distintos.[69] Y esto vale tanto para la Iglesia como para el Estado. Con este argumento, Ockham se opondrá a los teólogos y canonistas que, como Gil de Roma, pretendían que todo derecho, incluido el de propiedad, derivaba de la Iglesia y del papa.

---

66. *Breviloquium* 2, 10.

67. Sobre la cuestión de la interpretación bíblica, *vid. Breviloquium* 1, 7. Respecto a la propiedad privada, la mayoría de los Padres de la Iglesia y muchos filósofos clásicos sostuvieron que no era consustancial del estado natural del ser humano. Sin embargo, algunos glosadores del siglo XII insisten sobre el carácter natural de los derechos de propiedad. Accursius conferirá carácter de norma a esta concepción en su glosa ordinaria del Digesto, posteriormente aceptada por la mayoría de los civilistas. *Vid.* K. Pennington, «Law, Legislative Authority and Theories of Government 1150-1300», en Burns, *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, *op. cit.* Asimismo, Brian Tierney, «William of Ockham. Rights and some Problems of Political Thought», recogido en su *The Idea of Natural Rights*, Atlanta, Wm. B. Eerdmans, 1997, pp. 170-194. Tenemos asimismo en cuenta los interesantes análisis sobre la relación entre el derecho natural y la propiedad de Michel Bastit en *La naissance de la loi moderne*, París, PUF, 1990, pp. 241 y ss. Un estudio sobre el concepto de *dominio* como derecho originario se encuentra en M.-F. Renoux Zagamé, *Origines théologiques du concept moderne de propiété*, Ginebra-París, Droz, 1987.

68. Breviloquium II, 3.

69. Esto, al decir de Tierney, imposibilita la defensa de cualquier poder absoluto, puesto que los derechos naturales de los individuos están antes y por encima de los derechos positivos («William of Ockham. Rights and some Problems of Political Thought», *op. cit.*, pp. 182 y ss.).

Por su parte, Marsilio de Padua, antiguo rector de la Universidad de París (1313), se vio obligado a buscar la protección de Luis de Baviera en 1326 al descubrirse la autoría de su *Defensor Pacis*, concluido dos años antes a la vista de las disputas del que sería después su protector con Juan XXII.[70] Para Marsilio, en la Iglesia, como en el Estado, el poder residiría en la comunidad, que por delegación cedería el poder a los gobernantes. Le niega asimismo el poder de jurisdicción de origen divino, argumentando que éste tendría el mismo estatuto que cualquier derecho humano. Según Marsilio, el poder de la Iglesia era exclusivamente el de la administración de los sacramentos.

La *plenitudo potestatis* reside, por lo tanto, en el pueblo, tanto en la Iglesia como en el Estado,[71] puesto que, según Marsilio, todos los poderes concedidos a la Iglesia —poder de orden, poder de las llaves— son colegiales. La primacía de Pedro no es ni artículo de fe, ni mucho menos un precepto de la Escritura. La única cabeza que puede y debe tener la Iglesia es el propio Cristo,[72] contra lo que pretendía la *Unam Sactam.* No es posible, por lo tanto, seguir manteniendo la interpretación de san Bernardo, según la cual el poder de las llaves que Cristo otorga a la Iglesia puede transformarse en la expresión figurada del poder temporal y espiritual, puesto que dicha potestad sólo tiene sentido si, abandonando la interpretación jurídico-política, la concebimos en clave mística, a imitación de san Ambrosio.[73] Y es que, para Marsilio, el concepto de poder espiritual es un contrasentido, puesto que la ley divina no tiene carácter coercitivo.

Para Marsilio, el poder coercitivo está, *exclusivamente*, en manos de las autoridades políticas elegidas por el pueblo o su *parte preponderante* para gobernar y legislar con el fin de mantener el orden público.[74] Pero no pensemos en Marsilio como

70. Nos servimos de la edición de Luis Martínez Gómez, Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, Madrid, Tecnos, 1989. Junto a su introducción, nos servimos del trabajo ya de referencia de J. Quillet, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, París, Vrin, 1970.

71. *Vid.* respectivamente *Defensor Pacis* II, XVII, 7 y I, XII, 3.

72. *Defensor Pacis* XXII, 5.

73. *Defensor Pacis* II, IV, 3. Asimismo, san Bernardo, *De Consideratione* IV, 3; PL, vol. 182, col. 776c. A propósito de la crítica marsiliana a la interpretación teocrática del poder de las llaves desarrollado por san Bernardo, puede leerse J. Quillet, *La philosophie de Marsile de Padue*, *op. cit.*, pp. 234 y ss.

74. Sobre la relación entre la *pars principans* (gobernante) y la *pars judicialis* (legislador) y sus características, *vid.* J. Quillet, *La philosophie de Marsile de Padue*, *op. cit.*, pp. 101 y ss. Sobre la *pars valentior*, *vid. Defensor Pacis* I, 14.

un defensor del republicanismo pues, como señala Quillet,[75] es la identidad entre pueblo, príncipe y, finalmente, emperador, lo que da sentido a su doctrina política. No hay que olvidar que el pueblo delega su poder jurisdiccional en las autoridades, razón por la que, a decir de Strauss,[76] el legislador (el soberano) termina por identificarse con la parte gobernante (el gobierno).[77] De ese modo, el poder político no sólo no puede estar subordinado al papa, sino que ni tan siquiera está sometido a más ley que la divina. De ahí que el emperador sea el único que, como representante de la *universitas civium et fidelium*, ostente la autoridad suprema y el título de *Defensor de la Paz* en sentido estricto. Sólo él puede garantizar la paz nacida de la unidad del gobierno y del orden legal que necesita la república cristiana; paz cuestionada constantemente por las pretensiones del papado.

«*Nullum imperium extra ecclesiam*»

De las tesis paulina *nulla potestas nisi a Deo* (Rom. 13, 1-3), los canonistas pasaron a la tesis *nullum imperium extra ecclesiam.*[78] Una vez establecida la concepción de la Iglesia como sociedad auténticamente justa dedicada a administrar la salvación, la acción estatal sólo podía justificarse cooperando en la contención del pecado. A medida que la Iglesia consolida sus cimientos institucionales, aparece la oportunidad de elaborar jurídicamente esa concepción agustiniana de la justicia en beneficio de la autoridad papal: los poderes recibidos por Pedro de Cristo se amplían convirtiendo (doctrinalmente) al papa en señor de la Cristiandad, es decir, de todo Imperio cristiano. Las discusiones de papas, teólogos y canonistas durante casi diez siglos explican el

---

75. Quillet, *La philosophie de Marsile de Padue*, *op. cit.*, p. 85. Para Anthony Black, sin embargo, la teoría política de Marsilio defendía un Estado autónomo basado en la soberanía formal del pueblo: *vid. El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 110.

76. *Vid.* Leo Strauss, «Marsilio de Padua», en L. Strauss y J. Cropsey (dirs.), *Historia de la filosofía política*, *op. cit.*, p. 275.

77. Quillet indica que se trata de una identificación aristotélica que fue aceptada por todos los comentadores del estagirita en los siglos XIII y XIV (*La philosophie de Marsile de Padue*, *op. cit.*, p. 102).

78. *Vid.* S. Mochi Onory, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato*, *op. cit.*, p. 225.

paso de san Agustín al agustinismo político y, como acabamos de ver, no sin contestación.

Lo que aquí nos importa señalar es que, como advertía Oakley, toda esta doctrina es indispensable para poder explicar la ruptura operada por Lutero. Más allá de la crítica de la degeneración doctrinal y moral que pudo conocer durante su visita a Roma en el año 1510, Lutero cuestionó, como veremos, el *poder de orden* y el *poder jurisdiccional* de la Iglesia.[79] Será un monje agustino quien acabe con el agustinismo político... volviendo a sus mismas fuentes.

4. Lutero y el agustinismo político

Lutero continúa la labor crítica ockhamista y marsiliana con argumentos bien distintos, más acordes con su educación con los agustinos.[80] Si san Agustín pretendía liberar a la Iglesia cristiana de una Roma decadente, Lutero quiere liberar al cristianismo de la juridificación eclesiástica del Medievo para recuperar su dimensión espiritual.[81] Como Ockham, rechaza que la Biblia sustente las pretensiones jurídicas del papa pero, más allá de Marsilio, niega que sólo los sacerdotes estén facultados para administrar los sacramentos. Queda así en entredicho que la Iglesia posea el monopolio de la salvación, tanto como la doctrina de las potestades papales.

En la medida en que sólo la fe nos salva, debe articularse una nueva concepción de la Iglesia y, en particular, de su poder de jurisdicción. Ésta es una parte de la doctrina de los dos reinos. La otra es la que corresponde al Estado, y Lutero acude aquí al pecado, como antes san Agustín, para justificar su acción, en cuyo ámbito se encuentran ahora comprendidos los cristianos.

---

79. Quentin Skinner se cuenta entre quienes opinan que el verdadero blanco de Lutero no fueron tanto los abusos de poder de la Iglesia como su derecho a afirmar sus poderes en una sociedad cristiana: *vid. Los fundamentos del pensamiento político moderno*, vol. 2, México, FCE, 1986, p. 19.

80. Una visión general de esta influencia en Lutero se encuentra en Michael Wernicke, OSA, «Los agustinos y la Reforma», *Revista agustiniana*, 24, 1983, pp. 321-340. Estudios más específicos sobre la influencia del agustinismo en la época se encuentran en H. Oberman y F.A. James (eds.), *Via Augustini: Augustine in the Later Middle Ages, Renaissance, and Reformation*, Leiden-Nueva York, Brill, 1991.

81. *Vid.* A. González Montes, *Reforma luterana y tradición católica*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1987, p. 60.

Pero si ahora la fe se deriva de la lectura de la Biblia, y se admite la posibilidad de que el cristiano pueda evaluar bíblicamente la acción del Estado, ¿a quién corresponderá interpretarla? Este clásico dilema del protestantismo adquiere, como vamos a ver, una nueva dimensión al mirarlo en la perspectiva de esta tradición agustiniana. Sin pretender agotar en estas breves páginas la exégesis de su pensamiento político, intentaremos mostrar cómo se presentan estos temas en algunos de sus primeros y más significativos escritos.[82]

La negación de la potestad de orden y jurisdicción eclesial

Como es sabido, la intervención de Lutero en la vida pública de su tiempo se produjo en un momento en el que la unión de Iglesia y Estado seguía siendo motivo de encendidos debates. Y, como ya ocurriera con Ockham y Marsilio, la repercusión de sus protestas se debe, en buena parte, al interés que en ellas se tomaron los príncipes alemanes. Tal fue el caso de su protesta sobre la venta de indulgencias.[83] El propio Lutero contribuyó decisivamente a socavar la autoridad del papa cuando en 1520 quema, junto a la bula *Exurge Domine,* con la que León X le excomulgaba, la legislación eclesiástica[84] —cuya significación como expre-

---

82. El análisis de la obra política de Lutero sería aquí desbordante. Hemos tenido en cuenta la monumental biografía del difunto Heiko Oberman, *Lutero: un hombre entre Dios y el diablo*, Madrid, Alianza, 1992. Aun tratándose de un manuscrito inconcluso, sigue siendo de referencia el trabajo de W.D.J. Cargill Thompson, *The Political Thought of Martin Luther*, edición de P. Broadhead, Brighton, Harvester Press, 1984. Nos servimos también del trabajo de Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, *op. cit.*, pp. 9-116.

83. No hay que olvidar el peso de las proclamas sobre la conveniencia de apropiarse los bienes eclesiásticos, sobre los ingresos que se percibirían si se sustrajese al clero de la protección fiscal que el Derecho Canónico le ofrecía (la exención de impuestos). Todo ello beneficiaba al delicado sistema tributario de las ciudades. Suele argumentarse por ello que, de no mediar estas circunstancias, las consecuencias de las protestas luteranas sobre las indulgencias hubiesen sido mucho menores. *Vid.* Lortz, *Historia de la Iglesia*, *op. cit.*, pp. 224-225; o Tüchle, *Nueva historia de la Iglesia*, vol. 3, Madrid, Cristiandad, 1966, p. 71.

84. A partir de 1582, esta legislación pasaría a denominarse *Corpus Iuris Canonici*. Expresión que manifiesta un cierto mimetismo respecto de la denominación *Corpus Iuris Civilis*, con que la escuela del Derecho venía designando al conjunto de los textos romanos recopilados por Justiniano. Es más, se trató de establecer un paralelismo entre las partes que formaban uno y otro corpus: así como el Digesto recogía el Derecho romano más antiguo, el Decreto de Graciano ofrecía también, en ámbito canónico,

sión de la potestad papal no necesitamos encarecer después de lo dicho hasta el momento. El poder de jurisdicción eclesiástico quedaba en cuestión, y así se manifestaría en dos de las tesis que Lutero afirmará de inmediato: la sustitución de la *potestas ordinis* —que faculta para administrar los sacramentos a los fieles y concierne al *foro interno*— por el sacerdocio universal; y, en segundo lugar, la aniquilación de todo poder jurisdiccional eclesial que autorizaba a la Iglesia a legislar, juzgar y administrar a sus fieles en el *foro externo*.

En efecto, el mismo año de su excomunión ve la luz un escrito decisivo sobre la supresión del *sacramento del orden*: *A la nobleza cristiana de la nación alemana*.[85] Arde con él uno de las principios establecidos en el *Corpus* —«Duo sunt genera Christianorum» (Decreto XII, q. 1, c. 7): al universalizarse el sacerdocio, ya no cabrá dividir inequívocamente a los cristianos entre clérigos y laicos, rompiendo así con un principio de organización central en la Iglesia católica.

> Se han inventado que el papa, los obispos, los sacerdotes y los habitantes de los conventos se denominan el orden eclesiástico y que los príncipes, los señores, los artesanos y los campesinos forman el orden seglar, lo cual es una sutil y brillante fantasía; pero nadie debe apocarse por ello por la siguiente razón: todos los cristianos pertenecen en verdad al mismo orden y no hay entre ellos ninguna diferencia excepto de cargo. [...] [P]or ello, todos somos ordenados sacerdotes por el bautismo.[86]

Para Lutero, todos los cristianos tienen el mismo poder originario de predicar y absolver los pecados. Por eso el orden sacerdotal no es más que un cargo, sin supuestos caracteres indelebles o sacramentales. De ahí que laicos y eclesiásticos se dife-

---

el *ius antiquum*. La correspondencia del Código de Justiniano, que contenía la legislación imperial más antigua, se estableció con las Decretales de Gregorio IX, que recogían las Decretales de los papas correspondientes a la etapa primera del *ius decretalium*. A las Novelas o legislación imperial más reciente correspondían las Clementinas. Faltaba encontrar en el ámbito canónico una obra que pudiera tener semejanza con las *Institutiones* de Justiniano, y ese intento se llevará a cabo bastantes años después (1557) con la publicación de las *Institutiones Iuris Canonici* de J. Pablo Lancelotti, que nunca fueron sancionadas por la autoridad de la Iglesia.

85. *An den christlichen Adel der deustchen Nation von des christlichen Standes Besserung*: WA 6, 404-465; EP, pp. 3-20.

86. *An den christlichen Adel*: WA 6, 407; EP, p. 9.

rencien por su función y no por su condición, puesto que todos pertenecen al mismo orden. Es más, se explicita, esa diferencia entre cristianos estaba fundada en un derecho eclesial que era meramente humano, no en la Biblia.[87]

Tres años más tarde, en 1523, Lutero no será menos tajante en su negativa a la pretensión papal de ser titular de una jurisdicción divina derivada de un poder de Cristo:[88]

> [C]risto tampoco llevó la espada ni la instituyó en su reino, pues él es un rey que gobierna sobre los cristianos y gobierna sin recurrir a la ley, sólo con Santo Espíritu. Y si bien confirmó la espada, él no la utilizó, pues no sirve para su reino que sólo tiene piadosos. [...] Todo esto porque Cristo habría de tener un pueblo libre, sin coacción ni compulsión, sin ley ni espada.[89]

Aún más, el derecho eclesial proviene del imperial. La Iglesia no tiene una jurisdicción propia fundada en un derecho divino diferente del derecho político porque, entendida en su sentido espiritual —comunidad de los verdaderos creyentes—, no necesita más ley que la de Dios y más cabeza que Cristo, no la del papa.[90] Estos principios, como veremos a continuación, adquieren toda su relevancia en su desarrollo posterior en la *doctrina de los dos reinos*.

En suma, Lutero le negará a la Iglesia católica tanto la jurisdicción sobre las conciencias como sobre la conducta. El *fuero interno* es, para él, un campo espiritual y, por lo tanto, de exclusiva competencia divina, aboliendo así el sacramento del orden. Así también, él niega que el derecho eclesiástico pueda cimentar

---

87. *An den christlichen Adel*: WA 6, 407-410; EP, pp. 10-13. La equiparación luterana entre el derecho civil y el canónico es de máxima importancia, si consideramos que las reivindicaciones del clero sobre exenciones fiscales, penales, etc., se apoyaban en la legitimidad de un derecho eclesial cuyas leyes no sólo estaban en perfecta armonía con la ley divina, sino que muchas de ellas tenían su origen en el mismo Dios. No hay más que recordar que todo el derecho sacramental, por ejemplo, deriva de los sacramentos dados por Cristo, uno de los cuales —no se olvide— era el del orden.

88. En su escrito *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*: WA 11, 245-280; EP, pp. 21-66.

89. *Von weltlicher Obrigkeit*: WA 11, 252-53; EP, p. 32. Así, sobre la potestad espiritual de la Iglesia: «In hac eiusque potestate duos esse gladios, spiritualiter videlicet et temporalem [...]» (Denzinger-Schönmetzer 873).

90. Lutero en *Los artículos de Schmalkalda*, que citamos en la edición de Teófanes Egido: WA 50, 218; OML, pp. 343-344. Recuérdese aquí lo que decíamos a propósito del papa como cabeza del *cuerpo místico* eclesial.

el orden civil. Veremos a continuación cómo pudo recomponer sus relaciones.

La doctrina de los dos reinos: la redefinición luterana de lo espiritual

Tres años después de su excomunión, en 1523, Lutero desarrolla la que sería conocida como su doctrina de los *dos reinos* en su obra *Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia*.[91] En ella, el reformador alemán expone las consecuencias eclesiológico-políticas que se derivan de su antropología. En efecto, según ésta, estaríamos constituido por dos naturalezas, una de las cuales es espiritual, siendo la otra temporal, externa, carnal.[92] A estas dos naturalezas corresponden dos reinos: el *reino de Cristo* y el *reino de los hombres*; y a estos dos reinos, dos modos de gobierno, tan necesarios como distintos:[93] en uno Dios gobierna directamente, en el otro, por mediación humana. En el reino de Cristo o reino espiritual *Dios gobierna interna y espiritualmente a los hombres*. En el reino temporal, reina indirectamente, por mediación de las autoridades políticas. Y en ambos reinos hay distintos tipos de leyes.[94] La ley divina, al contrario de la ley humana, se dirige al hombre interior, a su conciencia. Esta ley tiene a Dios como único legislador y juez; de ahí que no pueda ser conocida por la razón, sino tan sólo por la fe,[95] al remitirnos al anuncio del Evangelio y la celebración de los sacramentos.

Y es que allí donde la Ley antigua imponía preceptos imposibles de cumplir y, por tanto, llevaba al ser humano a la desesperación (al reconocerse incapaz de salvarse por sus propios medios), el Nuevo Testamento abre la única vía de salvación posible:[96] *sólo*

---

91. Según Joaquín Abellán, se trata de una expresión acuñada en 1522 que, a su parecer, simplifica el pensamiento luterano, puesto que nos induce a identificar el reino del mundo con el Estado o la autoridad política, cuando se trata de un concepto más amplio que señala el mundo secular en toda su extensión: *vid.* su «Estudio preliminar», en EP, p. xxxiii.

92. Lutero, *Römerbriefvorlesung*: WA 56, 550. Es la correspondencia con el hombre interior y exterior de los que san Pablo habla en Rm. 7, 21-23.

93. Lutero, *Von weltlicher Obrigkeit*: WA 11, 249 y 251; EP, pp. 28 y 31.

94. *Von weltlicher Obrigkeit*: WA 11, 251 y 262; EP, pp. 31 y 44.

95. *Vid. Von weltlicher Obrigkeit*: WA 11, 263; EP, p. 45 y *Römerbriefvorlesung*: WA 56, 172.

96. *Von der Freiheit*: WA 7, 22-23; OML, p. 158.

teniendo fe en la promesa que Dios da a conocer en el Evangelio puede el ser humano salvarse. Y en el Evangelio —recuerda Lutero— no se dice otra cosa sino que es Cristo el que, mediante su sacrificio en la cruz, ha podido cargar con nuestros pecados y salvarnos: la justicia de Cristo se *imputa* al sujeto sin necesidad de cambio interno ontológico alguno, haciendo que sea, al tiempo, justo y pecador: *simul iustus et peccator*.[97]

> Digo «interiormente» para designar la manera en que somos a nuestros ojos, según nuestra impresión; y «exteriormente» para designar la forma en que somos según Dios y tal y como Él nos considera. Como consecuencia, somos exteriormente justos en tanto que no lo somos por nosotros mismos y por las obras, sino solamente porque Dios nos considera así. [...] [I]nteriormente y por nosotros mismos, siempre somos pecadores.[98]

Si desarrollamos una lectura de este texto en términos *tópicos*, nos encontramos con que el derecho (la imputación o no imputación hecha por el juez divino), afecta a lo externo, al *afuera*, mientras que la moral (la culpabilidad real) pertenece al campo de lo interior, al *adentro*. El análisis en términos jurídicos —ya clásico entre nosotros— que propone José Luis Aranguren de esta doctrina merece toda nuestra atención. Lutero, según Aranguren,[99] acepta con esta sentencia que el ser humano sea *jurídicamente justo* —justificado—, al tiempo que le reconoce como *moralmente injusto*. Ello es cierto para todo cristiano que no posea algún tipo de autoridad, puesto que, en ese caso, su tarea como defensores de la paz y el orden sociales, así como soportes de la verdadera religión, requiere el ejercicio de la violencia, sin que ello implique condena moral alguna.[100]

La libertad del cristiano consistirá, entonces, en no necesitar realizar ningún tipo de obra, ni cumplir ninguna ley, para salvar-

---

97. *Römerbriefvorlesung*: WA 56, 289. Esta visión extrinsecista y voluntarista del pecado es una tesis que Lutero hereda de la teología escotista, para la cual también el hombre podría ser *simul grati et offensi Deo*: *vid*. el análisis comparado que a este respecto propone C. López Fernández entre Vitoria y Lutero en su *Ley, Evangelio y Derecho canónico en Francisco de Vitoria*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1981, esp. pp. 47 y ss.

98. *Römerbriefvorlesung*: WA 56, 269.

99. *Vid*. Aranguren, *El protestantismo y la moral* (1954), en sus *Obras completas*, vol. 2, Madrid, Trotta, 1994, p. 82.

100. Agradezco a Joaquín Abellán esta puntualización.

se, puesto que lo único que importa es la imputación externa de la gracia, como dice Aranguren. La salvación no depende más que de Dios y sólo escuchando la predicación de la Biblia se puede saber si se tiene o no fe.

Sin embargo, todo ser humano, sea cristiano o no, necesita estar sujeto a la ley, en tanto ésta supone la única forma conocida de protección contra el pecado. Y es que, mientras está en el mundo, el *justificado* sigue siendo pecador.[101] De ahí que sea *imprescindible su sometimiento al poder externo de la ley y de la espada.* La tarea que Dios ha encomendado al poder político es, precisamente, que contenga los efectos del pecado, *mediante la fuerza y el derecho*,[102] únicos medios de crear el orden y la paz necesarios para la convivencia social. Para que esta tarea sea efectiva, no debe estar sometido a ningún otro poder, ni debe dejar fuera de su control a ningún tipo de cristiano, se llame éste clérigo o laico.[103]

Según la doctrina de los dos reinos, la potestad de la Iglesia se divide, por tanto, en derecho divino y derecho humano, en paralelo a los dos reinos descritos. Por derecho divino, la Iglesia podía anunciar el Evangelio y celebrar los sacramentos; el derecho canónico no era más que un derecho humano de dirección basado en normas que regulan las relaciones mundanas entre los fieles. No respondía a la necesidad de salvación, de modo que no afectaba a las conciencias, puesto que la salvación trasciende todo poder e institución humana y no precisa más mediación que la propia palabra divina.[104] El poder de jurisdicción de la Iglesia se situaba, de este modo, al margen del poder de las llaves concedido por Cristo a la Iglesia como derecho divino (Mt. 16, 18-19), puesto que éste se refería al orden espiritual y sólo descansaba en la predicación y la celebración de los sacramentos del bautismo y de la cena. Desaparecían del ámbito protestante el sacramento del orden, penitencia, matrimonio, confirmación y la unción de enfermos y, con ellos, la Iglesia como mediadora de gracia en todos estos ámbitos de la vida del cristiano.

---

101. *Von weltlicher Obrigkeit*: WA 11, 250; EP, p. 29.
102. *Von weltlicher Obrigkeit*: WA 11, 258; EP, p. 27.
103. *An den christlichen Adel*: WA 6, 409; EP, p. 12. *Vid.*, además, *Von weltlicher Obrigkeit*: WA 11, 257-258; EP, pp. 26-27.
104. *Vid.* C. López Fernández, *Ley, Evangelio y Derecho canónico en Francisco de Vitoria*, *op. cit.*, p. 112.

No obstante, es preciso señalar que la distancia entre el derecho humano y el divino (tanta como entre Dios y el mundo, o entre la conciencia y la carne) no impedía que aquél pudiera ser *juzgado por el creyente* en base a su adecuación a la *justicia*, conocida siempre a través de la fe y por medio de la lectura de la Biblia. La razón es obvia para Lutero: *sólo desde la Biblia se descubre la acción de Dios en ambos regímenes* y sólo escuchándola es posible contrastar el gobierno de los seres humanos en relación al ámbito espiritual y a la justicia vigente en él.[105] La *potestad de magisterio* se salvaba de la aniquilación de las tres potestades que, veíamos, la Iglesia católica decía heredar de Cristo (magisterio, jurisdicción, sacerdocio). Eso sí, convenientemente modulado por el principio de *libre examen* que permitía negar el monopolio del magisterio a la Iglesia católica.[106]

Quedaba por resolver, principalmente, quién estaba legitimado para interpretar la Palabra de Dios: *Quis interpretabitur*? ¿Quién puede interpretar los textos legales o bíblicos en casos de conflicto o de crisis? Lutero no tenía dudas al respecto: él y los teólogos que defendieran su doctrina eran quienes podían desarrollar la empresa:

> Lo primero que tenemos que saber es si nuestra doctrina, tal como la proclamamos, es la palabra de Dios. Sólo con esta seguridad podremos tener la firme confianza de que la empresa ha de perdurar, tiene que perdurar, y que ni el diablo ni el mundo con toda su canalla podrán echarla por tierra, por más que griten y rabien contra ella. Yo, a Dios gracias, tengo la convicción de que mi doctrina responde a la palabra divina, y he arrojado de mi corazón cualquier otra creencia, llámese como se llame. [...] [Y] esta con-

---

105. No pretendemos insinuar que el predicador pueda dar medidas concretas —legales, positivas— sobre cómo hay que gobernar, sino más bien que en virtud de su función, puede controlar la acción pública de los gobernantes al poner en entredicho la adecuación de su gobierno al Evangelio. El propio Lutero reconoce esta atribución cuando, preguntado por si un predicador tenía *potestas* de reprender a las autoridades, respondió: «Sí, por supuesto; porque si todo va conforme al orden establecido por Dios, éste les ha confiado su derecho de castigar el vicio y la injusticia. Por tanto, hay que reprender a los dirigentes civiles si dejan que se avasallen los bienes de los súbditos y permiten que se les esquilme con usuras y mal gobierno. Sin embargo, no es conveniente que un predicador se ponga a establecer el orden que se ha de observar, ni a tasar el precio del pan, de la carne, etc.» (*Tischreden*, trad. por T. Egido como *Charlas de sobremesa*; OML, p. 437).

106. *An den christlichen Adel*: WA 6, 411; EP, p. 15. *Vid.* este análisis con lo dicho sobre el libre examen anteriormente.

vicción es la única que capacita para acometer una empresa, para mantenerse sin desmayo en ella y para poder proclamar: los equivocados y los que no tienen razón sois todos vosotros; mi doctrina es la única recta y la segura verdad de Dios.[107]

5. **La revolución luterana: un asunto de jurisdicción**

La aportación luterana continúa, como vemos, la vía abierta anteriormente por canonistas y filósofos que negaban la potestad de la Iglesia. La aportación de Lutero fue reformular completamente los tres poderes que la tradición católica mantenía que Cristo había legado a la Iglesia. El sacerdocio se universaliza y deja de pertenecer en exclusiva al clero, anulando las diferencias ontológicas entre los cristianos. Se niega el poder de jurisdicción en el fuero interno, haciendo de la conciencia un ámbito de acceso exclusivo de Dios, y se rechaza el fundamento divino del fuero externo, haciendo que el derecho canónico pase a tener el mismo estatuto que cualquier otro derecho humano. El único poder realmente divino que se mantiene es el de magisterio, puesto que la predicación sigue siendo un eje fundamental de la teología protestante, si bien articulando sus límites y procedimientos a través del *libre examen*.

Lutero consigue aunar en una sola doctrina todas las críticas que hasta el momento se dirigían a la Iglesia institucional. La redefinición del reino espiritual como el reino de la conciencia, la negación de la función institucional eclesial en la salvación como mediadora en la gracia sacramental, la idea de la libertad del cristiano entendida como la salvación por la sola fe, son sus pilares fundamentales. Lutero sólo admite un orden en el mundo en el cual participarían Iglesia y Estado en igualdad de condiciones; su división sería meramente funcional y sus medios completamente distintos: una dedicada a la predicación, el otro al mantenimiento del orden a través del derecho. Ni siquiera era necesario que la propia Iglesia se encargase de su dirección y organización, sino que podía ser el mismo Estado el que asumiese dichas competencias. De hecho, así lo aceptaba explícitamente Lutero cuando, como nos recuerda Mesnard, recomendaba a

107. *Tischreden*: OML, p. 432.

las autoridades políticas prohibir las peregrinaciones, suprimir las fundaciones piadosas, las cofradías, las indulgencias y las dispensas, abolir las misas y fiestas de guardar, suprimir el entredicho y la excomunión, modificar la institución del matrimonio, prestar atención a los pobres, reformar la enseñanza, etc.[108] Y así fue, de hecho, en los países donde la Reforma luterana triunfó.

El problema práctico era que Lutero, en su enfrentamiento con la Iglesia jurídica e institucional, había debilitado de tal forma la Iglesia visible que los propios pastores protestantes quedaron convertidos en funcionarios sin demasiada autoridad para hacer frente a las prerrogativas, cada vez mayores, que se atribuían los Estados.[109]

---

108. Para un análisis de los textos luteranos respecto a las prerrogativas civiles sobre religión, *vid.* P. Mesnard, *El desarrollo de la Filosofía Política en el siglo XVI*, México, Universidad de Puerto Rico, 1956, pp. 174-175.

109. Es una tesis comúnmente admitida por los filósofos políticos que el luteranismo, al debilitar la Iglesia, reforzó el Estado: *Vid.* G.H. Sabine, *Historia de la teoría política*, México, FCE, 1945, p. 286. Mesnard, en el mismo sentido, afirma que el luteranismo deja vía libre para el desarrollo de la soberanía absoluta del Estado, e incluso que el luteranismo prepara el *mesianismo de la raza y la nación alemana* transformando la Cristiandad en el Imperio germano (*El desarrollo de la Filosofía Política en el siglo XVI*, *op. cit.*, p. 171 y p. 177, respectivamente).

Parte II

CALVINO COMO REFORMADOR

Hacia 1970 Michel Foucault comenzó a reivindicar la pertinencia de un enfoque genealógico que desvelase de qué modo nuestras prácticas discursivas, generadoras de conocimiento, se articulan con aquellas otras no discursivas que engendran poder.[1] Desde entonces, el concepto de *disciplina* no resulta demasiado extraño en filosofía, pues de él se sirvió Foucault en *Vigilar y castigar* para ilustrar de qué modo la teoría sobre las prisiones, la instrucción militar o las escuelas se apoyaba en prácticas disciplinarias distintivamente modernas. Con independencia de si esto constituye un argumento contra el rendimiento de su genealogía, este capítulo quizá pueda servir para mostrar que Foucault subestimaba, cuando menos, la articulación premoderna entre la doctrina y el ejercicio de la disciplina. Al menos, si la Ginebra del siglo XVI se admite como ejemplo de ello.

El concepto de disciplina pertenece, en efecto, a la más antigua tradición teológica cristiana, donde aparece asociado a la cuestión del pecado y la penitencia: invocando el privilegio establecido en Mat. 18, la absolución de los pecados era prerrogativa de la Iglesia. Hemos visto ya cómo el concepto de pecado es absolutamente central en la antropología calviniana y de qué modo ello repercute sobre la noción de autonomía moral. Como ya observó Walzer, ante la corrupción de nuestra naturaleza, sólo la disciplina aplicada asegurará la constitución de una auténtica comunidad de santos.[2] Pero Walzer centró su atención en el Es-

---

1. M. Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1993.
2. *Vid*. M. Walzer, *La révolution des saints*, trad. de V. Giroud, París, Belin, 1987, cap. 2.

tado como administrador de la disciplina, cuando en realidad buen parte de la empresa de Calvino en Ginebra consistió en reclamar dicha potestad para la Iglesia.

Calvino continúa aquí una tradición que se remonta al siglo IV, cuando se instaura el sistema penitencial que distinguiría al catolicismo. Es importante notar que no se trata únicamente de prácticas eclesiales en relación con la absolución del pecado, sino de un conjunto de prácticas que, al decir de Foucault, *engendran poder*. No cabe explicar la importancia institucional de la Iglesia en la vida pública del Occidente medieval sin atender al *control social* que un sacerdote podía ejercer, en virtud de sus atribuciones sacramentales, imponiendo penas a sus feligreses como castigo a sus pecados.[3]

En este sentido, son especialmente pertinentes las indicaciones metodológicas a las que nos referíamos al comienzo de este trabajo. Como mostró Foucault, no cabe agotar el estudio de un tema como el de la disciplina desde un punto de vista exclusivamente doctrinal. Es necesario mostrar de qué modo arraiga la doctrina en la vida social, qué poder genera la práctica penitencial. En un mundo en el que la Iglesia administraba la práctica totalidad de los ritos de paso, a nadie extrañará que la excomunión equivaliera a la muerte civil. Así, aun cuando la teología protestante puso en cuestión la teología sacramental católica y renunció a prácticas tales como la confesión auricular, las Iglesias reformadas se vieron sumidas en disputas sobre a quién correspondía administrar la excomunión, si debía ser una autoridad civil o religiosa quien dictase la sentencia.

Hemos visto de qué modo cuestionó Lutero las potestades de la Iglesia romana, en particular las de orden y jurisdicción: para que la Iglesia adquiriese su auténtica dimensión espiritual debía dejar en manos de la autoridad política el control disciplinar de sus miembros. Si todos los cristianos tienen el mismo poder originario de predicar y absolver los pecados, la Iglesia no puede pretender jurisdicción alguna sobre sus fieles apelando al poder de las llaves que Cristo le concedió. El magistrado cristiano, en

3. Una breve introducción doctrinal útil a los efectos de este tema junto con una ajustada introducción bibliográfica se encuentra en A.N. Burnett, *The Yoke of Christ*, Kirksville (Mo.), Sixteenth Century Journal, 1994, cap.1. Sobre los efectos sociales de la disciplina, siempre es sugerente el trabajo de Jean Delumeau, *La confesión y el perdón*, Madrid, Alianza, 1992.

virtud de su autoridad política, debía ser ahora el encargado de asegurar el orden en la comunidad eclesiástica, imponiendo la disciplina necesaria a quienes lo subvirtiesen. Es decir, con independencia del mecanismo psicológico teorizado por Weber, correspondió generalmente al Estado imponer por vía disciplinar la *ética protestante* a quienes la cuestionasen. Si de ella surgió la Modernidad, no fue precisamente por su apelación a la autonomía individual.

La Ginebra de Calvino ilustra ejemplarmente todo este proceso. Como analizaremos en el capítulo 3, su primera concepción de la comunidad eclesial está aún cercana a la Iglesia invisible luterana. Por otro lado, la recién constituida república de Ginebra, liberada del yugo episcopal católico, asumió como una cuestión civil el sostenimiento de la disciplina eclesiástica. En principio, el ajuste entre la nueva Iglesia y las autoridades ginebrinas debía ser inmediato. Pero, tras su paso por Basilea, Calvino decide, aún sin teorizarlo, que su Iglesia debe asumir competencias disciplinares que sin demora reclama a las autoridades: la Iglesia de Ginebra debe poder excomulgar a sus pecadores para salvaguardar su autonomía pastoral. Esto le cuesta a Calvino la expulsión de la ciudad. He aquí, por tanto, el dilema de Calvino: cómo justificar que la Iglesia adquiera esa nueva potestad de jurisdicción sin deteriorar su auténtica dimensión espiritual, tal como ocurrió con la romana.

Desterrado de Ginebra, Calvino se refugia en Estrasburgo, donde Bucero, enfrentado a la misma dificultad, le proporcionará una clave eclesiológica: la disciplina será una nota definitoria de la Iglesia como auténtica institución cristiana. Y ello porque en la medida en que el pecado se interprete como delito, cabría justificar el desarrollo de una potestad eclesiástica propia para castigarlo. En otras palabras, cabría fundar un derecho eclesial en sentido propio, sobre bases distintas de las católicas.

Lo cierto es que Calvino, a su vuelta a Ginebra, fundará un Consistorio, un cuerpo eclesiástico *cuasi-judicial* (Robert Kingdon) encargado justamente de sostener la disciplina de la comunidad. Aquí comienza de nuevo la batalla sobre el control de la excomunión. Y la elaboración de una tercera edición de la *Institución* en la que toda esta misión disciplinar quedase debidamente justificada. En el capítulo 4 examinaremos cómo sobre la doctrina de las tres marcas de la verdadera Iglesia Calvino

articula una teoría sobre el poder de la Iglesia y, además, instituirá en Ginebra un nuevo cuerpo eclesiástico encargado de cimentarlo, la Venerable Compañía de pastores. Su intervención en la vida pública ginebrina a lo largo de dos décadas —a través de la predicación, el asilo de refugiados, etc.— propició la alteración del equilibrio político de la vieja república cuyo resultado inmediato será la prerrogativa de la Iglesia en materia de excomunión. El uso que ésta le dará para concluir la reforma religiosa de la vida ciudadana constituye el ejemplo último de la realización del ideal calviniano en Ginebra.[4]

En resumidas cuentas, trataremos de mostrar de qué modo la ética protestante es solidaria de una jurisdicción primeramente eclesiástica pero también estatal —como se verá más adelante. Esto es, cómo la conciencia se ve dotada de un soporte disciplinario exterior, como parte de la propia concepción reformada de la vida comunitaria.

---

4. Bernard Cottret me sugiere, apoyándose en el trabajo de T. Wannegfelen, que las pretensiones disciplinares de los reformadores para imponer su doctrina no fueron tan efectivas como solemos pensar. Hay evidencia de que muchos creyentes, romanos o ginebrinos, vivían a caballo entre ambas ortodoxias, lo cual nos ayudaría a comprender mejor muchos episodios de la época. Ello no obsta, desde luego, para que la pretensión de Calvino, objeto aquí de nuestro análisis, fuese acabar con semejante *tibieza*. *Vid.* Wannegfelen, *Ni Rome ni Genève: Des fidèles entre deux chaires en France au XVIéme siècle*, París, H. Champion-CNRS, 1997.

III

IGLESIA Y DISCIPLINA

1. Calvino y Ginebra: caída y auge

En octubre de 1534, el joven Calvino se ve obligado a dejar Francia para escapar a la persecución desatada por el denominado *Affaire des Placards*.[1] Acusados por los católicos de romper la unidad de la Iglesia y fundar una comunidad basada en *elementos nuevos* —es decir, extraños al cristianismo y a su tradición—[2] los reformados franceses fueron comparados con los anabaptistas alemanes, tenidos por rebeldes y sediciosos en toda Europa.[3] No mejor consideración le merecieron al duque de Sa-

1. *L'Affaire des Placards* de octubre de 1534 constituye el equivalente francés de las tesis luteranas de 1517, no por su contenido teológico sino por la dimensión pública que adquirió este suceso. El escándalo tuvo por motivo la misa católica: a raíz de un comentario sobre la Epístola a los Hebreos, se negaba la necesidad de la mediación de los sacerdotes y se definía la misa como idolatría. El título de la obra era *Articles véritables sur les horribles, grands et importables [intolérables] abus de la Messe papale, inventée directement contre la Saincte Cène de Nostre Seigneur, seul Médiateur et seul Sauveur Jésus-Christ*. Los pasquines con tales contenidos se colgaron por todo París, Orleans, Amboise, incluso en Blois sobre la puerta de la cámara del rey. Se responsabilizó de su redacción a Antoine Marcourt, pastor de Neuchâtel, y al reformador Lefèvre d'Étaples. Este escándalo, al decir de los historiadores, inclina al rey hacia el partido conservador católico y a iniciar la represión contra la comunidad reformada francesa. Sobre su influencia en Calvino, *vid.* B. Cottret, *Calvin*, París, Jean-Claude Lattès, 1995, pp. 94 y ss.

2. Una de las tesis fundamentales de los católicos frente a los protestantes era la que hacía descansar la verdad de la religión católica en el testimonio de la costumbre. P.-F. Moreau ha interpretado la negativa calviniana de relacionar religión y costumbre, presente en la Dedicatoria al rey de la primera *Institución*, como un ejemplo del *individualismo negativo* en la obra del reformador («Calvin et la tolérance», en N. Piqué y G. Waterlot (dirs.), *Tolérance & Réforme*, París, L'Harmattan, 1999, pp. 41-42).

3. *Vid.* W. Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, Eugene (Or.), Wipf & Stock Publishers, 1999, p. 70. Es de enorme interés el capítulo que Balke dedica al análisis de la discusión calviniana de las tesis anabaptistas en esta edición de 1536 (*ibíd.*, pp. 39 y ss.).

boya sus vasallos del Léman al iniciar una revuelta en 1524 que traería la independencia a Ginebra, aumentada en 1536 con la implantación de la Reforma en la ciudad. Desde su refugio en la vecina Basilea, ella misma adherida a la Reforma en 1529, Calvino pudo seguir en 1535 los sucesos ginebrinos mientras componía la que será la primera edición de su *Institución de la religión cristiana*, que entregará a la imprenta en ese mismo año de 1536. Tras ausentarse unos meses en Italia y Francia, en julio Calvino se detiene en Ginebra de camino a Basilea. A instancias de Farel, introductor allí de la Reforma, Calvino se suma a su empresa, que sería desde entonces la de su propia vida.

Como decíamos en la introducción, podemos calibrar nuestra interpretación de los textos de Calvino a partir de las circunstancias en las que se compusieron. Esto es particularmente cierto en lo que toca a su obra eclesiológica, de la que nos ocuparemos en los dos próximos capítulos. En éste pretendemos explicar su génesis y desarrollo. Mostraremos en primer lugar (§2) cómo nuestro joven reformador llega a una Ginebra deseosa de afirmar su independencia política y religiosa. Allí pretende poner en práctica su propia concepción, en muchos aspectos aún luterana, de una Iglesia invisible, que elabora en la primera edición de su *Institución de la religión cristiana*. Pero esa invisibilidad casaba mal con su pretensión de ejercer un control moral sobre sus fieles y ésta, a su vez, resultó no ser del agrado de los ginebrinos, que le expulsan de la ciudad. Refugiado en Estrasburgo (§3), Calvino aprenderá de Bucero cómo incorporar el concepto de disciplina a su definición de Iglesia. Es más, sostendremos aquí (polémicamente) que la convertirá en eje de un sistema penal eclesiástico (§4): la jurisdicción que Dios ha puesto en manos de la Iglesia para mantener el orden en la comunidad.

El papel que le corresponde al magistrado en la aplicación de la disciplina eclesiástica se evidencia examinando el lugar que el propio Calvino le asigna cuando en 1541 es llamado nuevamente a Ginebra para continuar con su reforma espiritual y contribuir así a consolidar su independencia (§5). Calvino redacta unas *Ordenanzas eclesiásticas* donde regula la vida institucional de la Iglesia ginebrina, en cuestiones tales como la libertad de predicación y el nombramiento de pastores. El funcionamiento del Consistorio, la institución que Calvino funda como un cuerpo

cuasi-judicial para velar por su aplicación, nos mostrará cómo la Iglesia de Ginebra ejerció *de facto* su autoridad disciplinar.

Debemos examinar, por tanto, el proceso que condujo a la eclesiología de Calvino de la derrota al éxito en apenas una década. O, de otro modo, cómo se gestó disciplinariamente la ética protestante.

2. La primera *Institución* (1536)

En el siglo XV Ginebra era una antigua ciudad comercial perteneciente a un príncipe-obispo dependiente del Imperio, de cuyos territorios constituía el principal enclave al norte —al sur se extendían por el Golfo de Génova, repartidos a ambos lados de la actual frontera entre Francia e Italia. Ya desde el siglo XIII, Ginebra estaba gobernada por un *vidomne* de obediencia saboyana,[4] con poderes ejecutivos y administrativos, y por un obispo católico, cuyas atribuciones eran principalmente judiciales y fiscales. No obstante, en la ciudad también se dejaba sentir la influencia suiza, pues sus socios comerciales más importantes se encontraban al norte, en Friburgo.[5] Esta doble influencia no dejó de tener repercusión en la propia vida interna de la ciudad, ya que muchos ginebrinos concebían la *Liga suiza*[6] como una vía de progreso y alternativa al dominio de ejercía Saboya y el obispo en la ciudad, contra el que pugnaban desde finales del siglo XIII. No es de extrañar, por tanto, que se formase una facción pro-suiza, compuesta por los ginebrinos que habían obtenido la co-burguesía friburguesa; facción que se constituyó en partido por la década de los años 1520 bajo el nombre de *Eidguenots* o *Les Enfants de Genève*. Fren-

4. El *vidomne* era un oficial de justicia, dependiente de la Casa de Saboya: *vid.* Monter, *Calvin's Geneva*, pp. 31 y ss. Una breve introducción con análogo propósito que ésta, incluso más detallada, es la de Th. Lambert, *Preaching, Praying and Policing...*, caps. 2 y 3.

5. *Vid.* Monter, *Calvin's Geneva*, p. 35.

6. En 1291 se constituye la Liga Perpetua o Liga suiza entre las ciudades de Uri, Schwytz y Unterwald. Consistía en un acuerdo para arbitrar discordias mutuas entre las ciudades firmantes así como su defensa mutua. Posteriormente, a los cantones se sumó Zurich, originándose así el que es considerado como primer antecedente de la actual Confederación Suiza. En 1332, la Liga firmó un pacto con la ciudad de Lucerna, hasta entonces dependiente de Viena. En 1351 Zurich reafirmó su unión y en 1353 se le sumó Berna, después los cantones de Glaris y Zug, conformando así el núcleo capaz de crear un Estado independiente dentro del Imperio Germánico.

te a ellos, se agruparon los partidarios de la Casa de Saboya, los denominados *mammelus* (*mamelucos*).[7]

Como era de esperar, la coexistencia pacífica entre ambas facciones no duró demasiado tiempo. Se rompería en 1524, a causa de la exigencia de veto que Carlos III pretendió imponer, como duque de Saboya, en la elección de los cargos políticos de la ciudad (*síndicos*). Y es que el duque no sólo aspiraba a socavar las instituciones republicanas ya existentes, sino a evitar cualquier tentación futura, pues exigía, además, la retirada de todas la alianzas de la ciudad con los suizos. La negativa de *Les Enfants* fue tajante: recurrieron a la ayuda de Friburgo y Berna y, en poco tiempo, consiguieron la victoria frente al poder saboyano.

Esta primera victoria política no tuvo, sin embargo, demasiados efectos en la organización eclesiástica de Ginebra. La Iglesia católica representaba uno de los pilares de la soberanía ducal en la ciudad, además de concentrar en sus manos un enorme poder económico, judicial y social. Suponía, por tanto, un serio obstáculo para la independencia ginebrina. De ahí que el enfrentamiento político se agravase al estallar el conflicto confesional, siete años después. A la revolución política siguió en 1531 otra religiosa, y nuevamente —como indica W. Monter— el impulso decisivo provino de Berna.[8]

En efecto, en 1527 Friburgo y la vecina Berna, las dos ciudades de la Liga en las que Ginebra se había apoyado en su lucha contra Saboya, se dividen confesionalmente,[9] lo que repercutiría en una nueva escisión en la ciudad, esta vez religiosa. Una parte de la ciudadanía se agrupa en torno al episcopado y a los católicos friburgueses, mientras que el resto sigue al pastor Guillermo Farel, artífice de la conversión de Berna al luteranismo.[10] De nue-

---

7. *Eidguenots* fue el nombre que les dieron sus adversarios, siendo *Les Enfants de Genève* su propia denominación. Sobre *eidguenots* y *mamellus vid.* Naphy, *Genevan Reformation*, pp. 14 y ss.

8. *Vid.* W. Monter, «De l'Évêché a la Rome protestante» en P. Guichonet (dir.), *Histoire de Genève*, Toulouse, Privat, 1974, p. 133. Para una visión general sobre las circunstancias políticas y sociales de la Reforma en Suiza, *vid.* B. Gordon, *The Swiss Reformation*, Manchester, Manchester University Press, 2002.

9. En 1527 las autoridades friburguesas, por primera vez en Europa, hacen firmar a sus ciudadanos una confesión de fe anti-luterana. Al mismo tiempo, prácticamente, en 1528, Berna introduce la Reforma en su territorio: *vid.* Monter, *Calvin's Geneva*, pp. 247 y ss.

10. Guillermo Farel (1489-1565), discípulo de Lefèvre d'Étaples y profesor en el *Collège du Cardinal Lemoine* parisino, fue el autor de la primera exposición abreviada en francés de los principios de la Reforma protestante: su *Le Sommaire* se publica en Basilea en

vo, Saboya y los católicos, esta vez con Friburgo como aliado, son derrotados el 16 de enero de 1536.

Contra lo que cabía esperar, a esta segunda revolución no siguió inmediatamente la independencia ginebrina. Entre Friburgo y Berna, por un lado, y Ginebra, por el otro, se extendía el País de Vaud, región que se disputaban entonces el duque de Saboya y los berneses. De ahí que cuando éstos alcancen Ginebra y la ocupen —el 2 de febrero de 1536— intenten someterla, exigiendo que sus magistrados abandonen su autoridad y jurisdicción. Pero no sólo Berna tenía aspiraciones sobre Ginebra: la Francia de Francisco I, una vez rota su alianza con Saboya, también veía la ciudad como una plaza estratégica para la defensa de sus fronteras italianas en su lucha contra Carlos I.[11] Y fue, precisamente, la doble oposición de Berna y Francia a Saboya, junto con la negativa de ambas potencias a que la otra ejerciese un control exclusivo sobre Ginebra, lo que explica que ésta se convirtiera en una de las pocas ciudades de su tamaño —unos 10.300 habitantes en 1537— que consiguen la independencia en el siglo XVI.[12] No obstante, Berna sí pudo influir en su organización eclesiástica al sumarse Ginebra a la Reforma en 1536.

En ese año, el 21 de mayo, los ginebrinos adoptan la fe reformada en una votación unánime del *Consejo General*. Con la vista puesta en el ejemplo bernés, Ginebra destruye desde sus cimientos el poder del obispo en la ciudad, poniendo la jurisdicción eclesial en manos de la magistratura.[13] De hecho, una de las primeras medidas ejecutadas fue la expulsión del clero, con la consiguiente expropiación de los bienes eclesiásticos tan característica de las conversiones al protestantismo. Antes que un acto de fe, sería ésta una afirmación patriótica, tal como sostuvo ya Léonard y más recientemente W. Naphy.[14] Aun siendo parte de la

---

1524. Tras ser expulsado de Montpellier por arrojar al río una estatua de san Antonio en plena procesión, en 1528 las autoridades bernesas le encomiendan la reforma de la Suiza francófona, convirtiéndose en uno de los principales misioneros protestantes de la época.

11. Al optar por su cuñado (Carlos I) frente a su sobrino (Francisco I), el duque Carlos III se vio obligado a afrontar la ocupación francesa de Saboya entre 1536 y 1559. *Vid*. Naphy, *Genevan Reformation*, pp. 21 y ss.

12. *Vid*. Monter, *Calvin's Geneva*, p. 2, p. 329 respectivamente.

13. *Vid*. Naphy, *Genevan Reformation*, p. 26.

14. *Vid*. E. Léonard, *Historia general del protestantismo*, vol. 1, Madrid, Península, 1967, p. 288. Naphy llega a sostener que ésta fue la verdadera causa del anticatolicismo ginebrino (*Genevan Reformation*, p. 19). Obviamente, a los historiadores políticos se oponen aquí los religiosos: *vid*., por ejemplo, Jean Rilliet, *Calvin*, París, Fayard, 1963, p. 58.

verdad, no puede olvidarse, no obstante, que desde que fundase la primera comunidad reformada en Ginebra en 1532, Farel venía minando ya el *papismo* doctrinal y ceremonial en la ciudad. Sin embargo, a diferencia de Zurich, Berna, Basilea y Estrasburgo, cuya reforma fue obra de pastores, la asunción de la Reforma en Ginebra fue una declaración eclesiológica del órgano político de la ciudad: ningún representante eclesial estaba presente en esta asamblea. Y esta decisión la sostendrá Ginebra hasta 1907, año en que renuncia a la confesionalidad del Estado.

La república de Ginebra se constituye un mes y medio después de la adopción de la Reforma: el 7 de agosto de 1536. Sus órganos políticos, sin embargo, no se crean *ex novo*. Y es que, a pesar de haber sido una ciudad episcopal, los ginebrinos habían ido consolidando una cultura política republicana desde dos siglos atrás. De hecho, al decir de Gaberel, la oposición ciudadana a la gestión episcopal determinó en gran medida el avance de las instituciones municipales ginebrinas: el combate contra los abusos del obispo iba parejo con la apropiación de sus funciones por la ciudadanía.[15] Así, la ciudad tenía un *Consejo General* formado por todos los ciudadanos y burgueses, hombres de por lo menos 20 años, propietarios y con profesiones honorables.[16] Los ciudadanos lo eran por haber nacido en Ginebra. Los burgueses, por su parte, no necesitaban haber nacido allí pero, para concedérseles la ciudadanía, debían tener un cierto nivel social semejante y pagar, además, una considerable suma de dinero —a veces el pago se omitía en atención a los servicios prestados a la ciudad como, por ejemplo, en el caso de pastores o consultores legales.[17] El Consejo General se reunía una vez al año en febrero

---

15. *Vid*. Gaberel, *Histoire de l'Église de Genève*, vol. I, Ginebra, J. Cherbuliez, 1853, pp. 47 y ss.

16. Sobre las Instituciones ginebrinas que vamos a describir —además del mencionado trabajo de Gaberel—, puede leerse R. Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, Cambridge (Mass.)-Londres, Harvard University Press, 1995, pp. 12 y ss.

17. *Vid*. Roget, *Histoire du peuple de Genève*, vol. I, pp. 46-48. A diferencia de los burgueses (*bourgeois*), los ciudadanos (*citoyens*) lo eran por haber nacido de padres ciudadanos ginebrinos y haber recibido el bautismo en la ciudad. Los ciudadanos eran automáticamente parte del electorado, mientras que los burgueses sólo podían ser elegidos para el *Consejo de los Sesenta* y para el de los *Doscientos*; estaban, pues, excluidos del *Pequeño Consejo* en el que sólo se incluía a ciudadanos. Por su parte, los simples habitantes de Ginebra eran sólo residentes, sin derecho de voto ni a ser elegidos para cargo público alguno, a excepción de pastor y profesor: *vid*. Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, p. 133.

para elegir los otros consejos. También se convocaba en ocasiones en que se adoptaban leyes de especial importancia, como fue el caso de la adopción de la Reforma en 1536 o de las *Ordenanzas eclesiásticas* de 1541. En 1364 se añade al Consejo General un refuerzo de 25 consejeros encargados de los asuntos policiales y de justicia, así como de las relaciones con el extranjero. Es el llamado *Pequeño Consejo* o *Consejo de Estado* cuya presencia en la ciudad continuará hasta 1846. Desde la independencia ginebrina su función será, fundamentalmente, ejecutiva, puesto que constituye *de facto* el gobierno de la ciudad. Cuatro hombres elegidos cada año y llamados *síndicos* presiden el Pequeño Consejo formado por 25 ciudadanos. Sus bastones constituyen el símbolo de la soberanía de su poder.[18] Por su parte, el llamado *Consejo de los Sesenta* es la institución más antigua, constituida para considerar los asuntos en relación con otros gobiernos. Por último, tras la expulsión del obispo de la ciudad y la desaparición del cargo de *vidomne* se crea en 1526, a imagen del modelo suizo, un nuevo tribunal civil para reemplazar definitivamente la jurisdicción episcopal: se trata del *Consejo de los Doscientos* con amplias facultades legislativas, administrativas y judiciales. Entre las más importantes estaba la de ser una especie de tribunal de apelación al que ocasionalmente se podía acudir contra las sentencias de algunos casos juzgados por el Pequeño Consejo. Asimismo, desde su creación se constituye en el órgano elector de los miembros del Pequeño Consejo —debidamente ratificados después por la asamblea general ciudadana.

Tomando por modelo a las ciudades suizas, todas las funciones episcopales quedaron en manos del poder civil, incluidas las que remitían a la organización eclesial de la nueva religión. Farel, como decíamos, llevaba predicando en Ginebra desde 1532, pero no había conseguido establecer una organización eclesial capaz de participar en la toma de decisiones relativas a la moral y las costumbres de la ciudad, asuntos que se había arrogado en exclusiva el poder político.[19] Es para hacer frente a este modelo eclesiológico que, en el mes de julio de 1536 y a petición de Farel, llega Calvino a Ginebra, pertrechado con la que sería la primera edición de la *Institución de la religión cristiana*. Como va-

18. *Vid*. Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, *op. cit.*, p. 13.
19. *Vid*. Roget, *Histoire du peuple de Genève*, vol. I, p. 5.

mos a ver, su concepción de la Iglesia estaba todavía lejos de toda esta urgencia política.

La primera eclesiología: la «editio princeps» de la «Institución»

Basilea es el lugar donde ve la luz la primera edición de la *Institución de la religión cristiana*, considerada la suma teológica del protestantismo.[20] Esta primera edición de 1536 fue redactada en latín y escrita como un manual para nuevos conversos, como una introducción teológica a la Biblia para todos aquellos que quisieran acercarse a la nueva fe evangélica, tanto estudiantes como fieles. De hecho, la obra fue descrita, por Calvino mismo y sus editores, como confesión de fe.[21]

Se organiza según un esquema semejante al de los Catecismos de Lutero:[22] se trata de un volumen de 516 páginas, divididas en seis capítulos, los cuatro primeros consagrados a la Ley o Credo, a la Oración dominical y a los sacramentos del bautismo y la cena. A estos cuatro capítulos se añaden dos más: un quinto dedicado a los falsos sacramentos y el sexto compuesto por tres secciones que se separarán en las ediciones posteriores de su obra: la libertad cristiana, la potestad eclesial y la administración civil.

Dedicada a Francisco I, esta primera edición fue pensada para servir como defensa a las comunidades evangélicas francesas perseguidas por el rey, recordando su propia experiencia como

---

20. La *editio princeps* se publica en latín y nunca fue traducida al francés. Se imprime en Basilea en marzo de 1536 bajo el título *Christianae religionis institutio*. Para el análisis eclesiológico de las distintas ediciones de la *Institución de la religión cristiana* hemos seguido, fundamentalmente, los trabajos de A. Ganoczy, *Calvin, théologien de l'Église et du ministère*, París, CERF, 1964 y de J. Larriba, *Eclesiología y antropología en Calvino*, Madrid, Cristiandad, 1975. Asimismo, es de obligada lectura el magnífico estudio de Harro Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, cuya metodología inspira buena parte de nuestro análisis.

21. El título completo es *Christianae religionis institutio totam fere pietatis summam et quidquid est in salutis cognitu necessarium complectens. Omnibus pietatis studiosis lectu dignissimum opus ac recens editum. Praefatio ad Christianissimum Regem Franciae qua hic ei liber pro confessione fidei offertur. Ioanne Calvino Noviodunensi autore* (Gilmont, *Bibliotheca calviniana*, vol. I, p. 35). Sobre el sentido del término latino *institutio vid*. Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, p. 20.

22. La influencia de Lutero en el plan de la obra calviniana es reconocida en todos los estudios sobre Calvino. Como ejemplos baste citar el clásico trabajo de F. Wendel, *Calvin*, p. 80. Asimismo, A. Ganoczy, *Calvin, théologien de l'Église et du ministère, op. cit.*, p. 45. En el mismo sentido, más recientemente, *vid*. Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, p. 32.

refugiado en Basilea. En efecto, en el prefacio del *Comentario a los Salmos*, Calvino reconoce explícitamente el carácter apologético de la primera *Institución* con las siguientes palabras:

> Y ésa fue la causa que me llevó a publicar mi *Institución de la religión cristiana*: para responder, en primer lugar, a las perniciosas blasfemias que otros siembran y purgar de ellas a mis hermanos [...]; después, para que [...] los países extranjeros fueran movidos por alguna compasión y atención para con ellos.[23]

Calvino asume, por lo tanto, la tarea de refutar las acusaciones de las que fueron objeto sus correligionarios, para lo cual mostrará que la ruptura con la Iglesia visible no significa la destrucción de la verdadera Iglesia, *sino más bien su posibilidad de reconstrucción*. Los reformadores no han elaborado doctrinas nuevas, dirá Calvino, sino que han rescatado las verdaderas fuentes cristianas de la eclesiología, ocultadas por el catolicismo entre dogmas y cánones —éstos sí, novedades sin fundamento divino alguno. Y así, en su primera *Institución*, se propone reconstruir las bases eclesiológicas del pueblo de Dios. En esta tarea su principal apoyo será la definición de la Iglesia como *comunidad de los elegidos* o *Iglesia invisible*, constituida tan sólo por aquellos que forman parte del grupo de los predestinados.[24] Y es que, contra la pretensión de la Iglesia romana, para Calvino la verdadera Iglesia no está ligada a un lugar geográfico ni a una tradición temporal, sino a los signos instituidos por Dios: la predicación y la administración de los sacramentos.[25] Esta comunidad de fe sólo puede conocerla Dios si bien, desde la perspectiva humana, podemos estar seguros de que, *allí donde sea predicada la palabra y se administren los sacramentos*, habrá un número indefinido de elegidos. Esto implica, para Calvino, que debemos juzgar a sus miembros con el *juicio de caridad*, presuponiendo que en la comunidad hay personas con fe, aunque no podamos saber quiénes son en concreto.[26]

---

23. CO 31, 24.
24. Calvino no utiliza el término *Iglesia visible* en ningún momento en la edición de 1536: *vid.* Larriba, *Eclesiología y antropología en Calvino*, *op. cit.*, p. 78. Para un análisis eclesiológico de la primera edición de la *Institución de la religión cristiana* pueden leerse los ya citados trabajos de Ganozcy, *Calvin, théologien de l'Église et du ministère* (*op. cit.*, pp. 184 y ss.) y Larriba, *Eclesiología y antropología en Calvino* (*op. cit.*, pp. 76 y ss).
25. CO I, 77.
26. CO I, 75.

A la Iglesia visible fundada en el papa y los obispos, opone el reformador una Iglesia cuya cabeza es Cristo, capaz de subsistir sin organización externa alguna. A la comunidad eclesial pura de los anabaptistas, enfrenta su doctrina de la predestinación como fundamento de la Iglesia: sólo Dios sabe quiénes son los elegidos. Y es que, como ocurría en la doctrina luterana y en la agustiniana, la comunidad invisible no coincide con la visible, como pretendían siglos atrás los donatistas y pretendieron en el siglo XVI los anabaptistas.

Las primeras reformas disciplinares

Con estas bases teológicas, Calvino llega a Ginebra para ayudar a Farel a reforzar la nueva religión y eliminar la *superstición* en la ciudad.[27] La jurisdicción eclesial había sido prácticamente eliminada en esta primera edición de la *Institución*, en la que todo el protagonismo recaía en la *comunidad invisible de los predestinados*. La influencia de Lutero es patente: el poder de las llaves se limita a la predicación y a los sacramentos, quedando éstos reducidos al bautismo y la cena.[28] Sin embargo, no sólo el reformador alemán fue una influencia decisiva en estos años para Calvino. De su estancia en Basilea —lugar de refugio tras su huida de Francia— había aprendido tanto la necesidad de implantar una disciplina eclesiástica (incluida la excomunión), como la inconveniencia de que el poder político asumiera dichas funciones.

27. Éste era su propósito explícito, como reconoce en la primera carta escrita tras su llegada a Ginebra. Datada el 13 de octubre de 1536, esta carta está dirigida a un tal Francis Daniel desde Lausana. Calvino, junto con Farel, se encontraba en Lausana con el propósito de defenderse de las acusaciones de Pierre Caroli, primer pastor de Berna, sobre su supuesta herejía trinitaria. Esta discusión es el núcleo de los Sínodos de Lausana y Berna en mayo y junio de 1537, respectivamente. En ellos, Calvino gana la causa y consigue que las autoridades bernesas destituyan a Caroli, quien termina retornando a la fe romana. En una carta de mayo de 1537 dirigida al rector de la academia de Basilea y amigo de Erasmo, Simon Grynee, Calvino expone el núcleo de dicha controversia, así como la condena de Caroli y la final aprobación solemne de su doctrina y la de Farel por parte de los magistrados de Berna. Hemos consultado las notas sobre las cartas citadas en la edición de Henry Beveridge y Jules Bonnet, *Selected Works of John Calvin*, vol. 4, cartas 12 y 15. Sobre el conflicto entre Calvino y Caroli puede leerse F.P. van Stam, «Le livre de Pierre Caroli de 1545 et son conflit avec Calvin», en O. Millet (ed.), *Calvin et ses contemporains. Actes du colloque de Paris 1995*, Ginebra, Droz, 1998, pp. 22-42.

28. En el cap. 5 (pp. 285-399) de esta edición de la *Institución*, Calvino critica la naturaleza sacramental del orden, el matrimonio, la penitencia, la confirmación y la extremaunción.

A semejanza de Ginebra, Basilea era una ciudad-Estado, sede episcopal y enclave de comercio, además de emporio editorial —desde allí Erasmo supervisó la edición de sus obras. Bajo la influencia del humanista y pastor alemán Johannes Hausschein (1482-1531), apodado *Ecolampadio*, Basilea se adhiere a la Reforma en 1529. Un año después, éste solicita al consejo de la ciudad la creación de un comité disciplinario compuesto por doce censores (*Bannherren*), con la misión de supervisar las costumbres de la ciudad. Según Ecolampadio, al comité pertenecerían, en igual número, pastores, miembros del propio consejo y representantes laicos de las cuatro parroquias. Tendrían la prerrogativa de excomulgar al pecador contumaz e imponerle la penitencia apropiada antes de admitirle nuevamente en la Cena. Pero el consejo basilense decidió que el comité sería laico y estaría íntegramente compuesto por miembros del propio consejo en calidad de representantes de las parroquias, quienes, junto con algunos parroquianos, impondrían la excomunión a sus conciudadanos pecadores, dejándole a los pastores únicamente la proclamación de la sentencia.[29]

Aun cuando el resultado no fuese el pretendido por Ecolampadio, y ni tan siquiera encontrase eco en las Iglesias reformadas del sur de Alemania y Suiza a las que quiso inicialmente exportarlo, sí tuvo al menos dos éxitos: Estrasburgo y Ginebra.[30] En efecto, Farel y Calvino presentan sucesivamente una serie de documentos a la magistratura ginebrina para su aprobación. En ellos se reivindicaba, de diverso modo, la disciplina y el control de la doctrina para la nueva Iglesia. Nos referimos a los *Artículos*, el *Catecismo* y la *Confesión de fe*.[31]

---

29. Una presentación general de la obra de Ecolampadio en Basilea se encuentra en Th. Fudge, «Icarus of Basel? Oecolampadius and the Early Swiss Reformation», *Journal of Religious History*, 21, 1997, pp. 268-284. *Vid.* también A. Nelson Burnett, *The Yoke of Christ. Martin Bucer and Christian Discipline*, Kirksville (Mo.), Sixteenth Century Journal, 1994, pp. 56-57.

30. O bien, Bucero y Calvino. Según Olaf Kuhr, la influencia de Ecolampadio sería aquí manifiesta: *vid.* su «Calvin and Basel: The significance of Oecolampadius and the Basel Discipline Ordinance for the Institution of Ecclesiastical Discipline in Geneva», *Scottish Bulletin of Evangelical Theology*, 16, 1998, pp. 19-33. Agradecemos al autor su amabilidad al enviarnos una separata de su trabajo. Sobre Bucero, *vid.* A. Nelson Burnett, *The Yoke of Christ*, *op. cit.*, pp. 56 y ss.

31. Los *Articles* de 1537 no están recogidos entre los escritos seleccionados por Gilmont en su *Bibliotheca calviniana*; se encuentran, no obstante, en las obras completas del reformador: CO 10, 5-14. El *Catecismo* tenía por título original *Instruction et confession de foy dont on use en l'Église de Genéve* (CO 22, 33-74). Se trata de una

La *Confesión de fe* fue presentada al Consejo de Ginebra el 10 de noviembre de 1536, dos meses después de la llegada de Calvino a la ciudad. El Consejo ordenó que 1.500 copias de la *Confesión* fuesen distribuidas por la ciudad para que el pueblo conociera su contenido.[32] Algunos de sus artículos tenían por objeto eliminar la semilla anabaptista que pudiera encontrarse en Ginebra y poner distancia entre los reformadores y las teorías de los espiritualistas. Así, se legitima el bautismo infantil y, al señalar las verdaderas *marcas* de la Iglesia (predicación y sacramentos), se proclama la existencia de imperfecciones en el seno de cualquier comunidad eclesial.[33] No obstante, la principal intención de la *Confesión* era poner al descubierto a los partidarios de la antigua fe católica, esto es, *homogeneizar religiosamente Ginebra*. Ahora bien, ¿por qué medios establecer el control de la moral religiosa del fiel si su conciencia debe ser respetada? ¿Cómo posibilitar la reducción de la diversidad de fe y prácticas? La respuesta estaba en la reivindicación de la disciplina, de un orden exterior en la Iglesia.

Y efectivamente, ya desde la *Confesión de fe* insistirá Calvino en la elaboración de unas *Ordenanzas* que garanticen la paz en la comunidad eclesial.[34] Y es que, aunque la Iglesia se defina teológicamente como comunidad invisible de predestinados, no hay que olvidar que el reformador reconocía la necesidad de que se constituyesen normas en la congregación o asamblea de fieles, puesto que en el mundo no era posible una comunidad de cristianos puros, contra lo que creían los anabaptistas. Como hemos dicho, la Iglesia invisible y la visible no podían ser identificadas. Por ello, y aunque discretamente, ya en la edición de la *Institu-*

---

explicación del Decálogo, del Credo y del Padre Nuestro, a la vez que resumen de la *Institución de la religión cristiana* de 1536: *vid*. Gilmont, *Bibliotheca calviniana*, vol. I, pp. 44-46. En cuanto a la *Confesión*, su título completo es *Confession de la foy laquelle tous bourgeois et habitans de Genéve et subiectz du pays doyvent iurer de garder et tenir extraicte de l'instruction dont on use en l'Église de la dicte ville* (CO 22, 85-96).

32. *Registres du Conseil* [manuscrito inédito] vol. 30, f. 212v (17 abril de 1537) : «Des articles touchant laz foys. Az estés resolus que estre venus Mons. le sindicque Pertemps, l'on doibge aller par les maisons de dizenne en dizenne et leur proposés lesd. articles et il doibge assister ung sindicque accompagnies du capitaine, le dizenier et des autres» (citado en Lambert, *Preaching, Praying and Policing*..., p. 177, nota 51).

33. *Vid*. la sección 15 sobre el bautismo (*Confession de la foi*: CO 22, 91) y la sección 18 sobre la Iglesia (*Confession de la foi*: CO 22, 92-93).

34. *Vid*. la sección 17 de la *Confesión*, sobre las *tradiciones humanas* —esto es, las papistas, las prácticas romanas que implicaban una obligación en conciencia (*Confession de la foi*: CO 22, 92).

ción de 1536 Calvino abogaba por la necesidad de un cierto orden en la Iglesia, sin el cual estaría abocada a la desintegración, como cualquier organización humana.[35] Y es que, por más que el reformador mantenga que el poder eclesiástico es puramente espiritual y que no es de su incumbencia elaborar una constitución, no deja de aceptar, al mismo tiempo, la importancia de la disciplina eclesial.[36] Las leyes u ordenanzas hacen posible gobernar la moral de los miembros de una comunidad, permiten discriminar entre los que viven bajo las normas de la religión y los que no. De ahí la importancia de la excomunión, definida por Calvino como una *medida santa instituida por el Señor* para castigar a los ladrones, sediciosos, asesinos, borrachos e idólatras;[37] es decir, para hacer posible la homogeneización de la religión y el control de la moral pública y privada de los fieles, para adecuarla a los mandatos divinos.

La aceptación de la *Confesión de fe* estaba, asimismo, prevista en los *Artículos*, presentados a la magistratura el 16 de enero de 1537. En ellos se instaba al acatamiento de la *Confesión*, no sólo a nivel institucional, sino individual, puesto que los reformadores *exigían que todo ginebrino la firmase personalmente*:

> Sería un acto de magistrado cristiano el que cada uno de ustedes, señores del Consejo, hiciese profesión [de fe (MGA)] para que se supiese que la doctrina de su fe es verdaderamente aquella que une a todos los fieles en una Iglesia. Con su ejemplo, mostrarían lo que cada cual debiera hacer siguiéndoles. Después, ordenen a algunos de los suyos que, junto con algún ministro, requieran del resto [de ciudadanos (MGA)] lo mismo. Con que lo hiciesen una sola vez valdría, pues aún no se ha determinado qué doctrina profesa cada cual, que es lo que exige la recta fundación de una Iglesia.[38]

En los *Artículos*, además, se insta al poder civil a adoptar las medidas que allí se indican, todas destinadas a la regulación de

---

35. IRC cap 5. Sobre el sentido de *politia* como organización o comunidad *vid.* Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, p. 40, nota 8.

36. En este sentido Höpfl reconoce que Calvino no especifica cómo o cuáles deban ser las leyes que constituyan la Iglesia (*The Christian Polity of John Calvin*, p. 39). Para un análisis del poder eclesial en la *Institución* de 1536, *ibíd.*, pp. 38 y ss.

37. Sobre la excomunión *vid.* la sección 19 de la *Confesión* (*Confession de la foi*: CO 22, 93).

38. Artículo 1.º: CO 10, 11-12.

la disciplina eclesial ginebrina: la periodicidad de la Cena o comunión, la forma en que debe ser administrada, los autorizados a celebrarla, la elaboración de un catecismo para la instrucción de los niños, son algunos de los asuntos allí contemplados. Pero los aspectos más importantes y novedosos que recoge esta regulación eclesial son las demandas del derecho de excomunión que los reformadores —como inicialmente Ecolampadio— pretendían sustraer al poder civil, así como la petición de incorporación de ministros eclesiales en las causas matrimoniales.[39] No se trata de atribuciones menores, puesto que tanto la institución matrimonial como la potestad de excomunión resultaban de crucial importancia en la vida civil.

Presentado al Consejo de la ciudad en noviembre de 1537, el *Catecismo* incide, entre otros temas, en estos mismos aspectos disciplinares y los desarrolla más allá de la *Institución*.[40] Hay una sección completa dedicada a los pastores de la Iglesia y su poder, así como un apartado sobre la excomunión, situado entre los epígrafes asignados a los pastores y a los magistrados, es decir, *en tierra de nadie*. Höpfl opina que este lugar es simbólicamente adecuado para la excomunión, si bien entiende que su ubicación no fue, presumiblemente, un acto intencionado del reformador.[41] Sin embargo, del mismo modo podría de-

---

39. Artículo 4.º (CO 10, 13-14). Respecto a la excomunión: «[N]ostre Seigneur a mise en son eglise la correction et discipline dexcommunication par laquelle il az voullu que ceux qui seroyent de vie deordonnee et indigne dung crestien, et qui mespriseroyent apres auoyr estes admonestez de venir a amandemant et se reduire a la droicte voye fussent deiectez du corps de lesglise et quasi comme membres pourris couppez jusques a ce quil revinssent a resipiscence recognoyssant leur faulte et paourete» (CO 10, 9). Tal como advierte Hopfl (*The Christian Polity of John Calvin*, p. 42), la cuestión sobre la excomunión no estaba, sin embargo, presente en la sección sobre el poder eclesial de la edición de la *Institución* de 1536.

40. Sobre el *Catecismo* puede leerse O. Millet, «Le premier Catéchisme de Genève (1537/1538) et sa place dans l'œuvre de Calvin», en M.-M. Fragonard & M. Peronnet (eds.), *Catéchisme et Confessions de foi: Actes du VIIIe colloque Jean Boisset*, Montpellier, Université Paul Valery, 1995, pp. 209-229. Está comúnmente admitido que el *Catecismo* constituye un resumen de la doctrina contenida en la *Institución de la religión cristiana*: así, *v.gr.*, F. Wendel, *Calvin*, p. 31. Höpfl, sin embargo, insiste en la necesidad de distinguirlos, atendiendo al contexto y al tiempo en que fueron escritos. Es algo en lo que estamos de acuerdo, pues no hay que olvidar que, entre ambas obras, hay un período de dos años en los que la experiencia eclesiológica de Calvino en Ginebra es crucial para entender el lugar que ocupa la disciplina y la excomunión en este documento, sin ir más lejos (*vid.* Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, p. 67).

41. *Vid.* Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, p. 69.

fenderse que podía haberlo sido, sobre todo si tenemos en cuenta que se trata de un asunto que no deja de provocar enormes problemas de jurisdicción entre el poder civil y el eclesial. El que se sitúe entre ambos puede haber sido el reconocimiento explícito de que la solución práctica, acerca de *quién* debía ejercer este poder, estaba por llegar. Al fin y al cabo, aunque Calvino mantenía que la disciplina y la excomunión eran funciones del poder de las llaves de la Iglesia, en la práctica, las conductas que pretendía juzgar la excomunión caían también bajo el orden moral y público juzgado por el poder político en su derecho penal, donde los casos estaban recogidos como crímenes civiles. Es cierto que Calvino y Farel, a imitación de lo que disponía la Iglesia basilense, pretendían que estas atribuciones fueran compartidas entre los ministros protestantes y los laicos.[42] Pero tampoco hay que pasar por alto que la función censora que a éstos se les reconocía se subordinaba explícitamente a la supervisión del pastor. El texto de los *Artículos* no deja lugar a dudas:

> [H]emos decidido requerir de ustedes que se plazcan en elegir de entre todos los fieles a ciertas personas de vida buena y de testimonio fiable, perseverantes y nada fáciles de corromper, y les ordenen que, repartidos por todos los barrios de la ciudad, tengan la vista puesta sobre la vida y gobierno de cada cual. Y si viesen algún vicio notable que reprender en alguien, que se lo comuniquen *a alguno de los ministros* para que amoneste a quien se encuentre en falta y le exhorte fraternalmente a corregirse [...]. [S]i es duro de corazón y persevera, será entonces el momento de excomulgarle.[43]

Pero Ginebra no se guiaba aquí por el modelo eclesial de Basilea sino por el de Berna, donde el poder civil se había arrogado todas las antiguas prerrogativas episcopales en materia eclesial y no estaba dispuesto a hacer dejación de ellas tan fácilmen-

---

42. Estamos de acuerdo con Kuhr, y en contra de Alister McGrath, en que aquí tenemos un claro antecedente de lo que será el Consistorio: *vid*. Kuhr, «Calvin and Basel», *op. cit.*, p. 25, n. 17. La opinión de McGrath se encuentra en su libro *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture*, Oxford, Blackwell, 1990, p. 113.

43. De nuevo se trata del primero de los artículos de 1937 (CO 10, 10).

te. Aún estaban demasiado recientes las heridas que el poder episcopal había ocasionado en la ciudad, de modo que no fue sólo la magistratura ginebrina, sino la propia ciudadanía la que no aceptó someterse, de nuevo, a los dictados de una Iglesia, por más que ya no fuera católica. De ese modo, muchos ciudadanos de Ginebra deciden no asistir a la profesión pública de fe que exigían los *Artículos* y se niegan a dar su asentimiento a las nuevas reglas calvinianas. No eran pocos los que temían que la *Confesión de fe* ginebrina y los *Artículos* fuesen considerados por Berna como indicio de brotes autonomistas, ante los cuales abandonase a su suerte a la ciudad.[44]

La ciudad se divide, de nuevo por razones religiosas, entre dos partidos antagónicos; de un lado, los *guillerminos*, llamados así por ser favorables a Guillermo Farel y a Calvino; del otro, los futuros *articulantes* (*articulants* o *artichaux*), llamados así por revelarse como partidarios del articulado suscrito por Ginebra en su tratado con Berna en 1538. Las elecciones de febrero de 1538 dan la mayoría a los opositores de Farel y Calvino, sus partidarios son expulsados de sus cargos y el *Consejo de los Doscientos* decide que el culto de la ciudad se celebre según el rito de la Berna luterana: se reduce la celebración de la cena mensual a cuatro veces al año y la regulación disciplinar pasa a ser prerrogativa del poder político.[45]

La consecuencia inmediata fue el enfrentamiento de Calvino y Farel con el gobierno, puesto que los reformadores se niegan a llevar a cabo los mandatos de la magistratura en lo que ellos consideran prerrogativas del poder espiritual.[46] La magistratura, tras las críticas recibidas de los predicadores, les recomendó no mezclarse en política.[47] Ante la negativa de los reformadores a predicar conforme las instrucciones de Berna que

44. *Vid.* Roget, *Histoire du peuple de Genève*, vol. I, p. 56. En el mismo sentido, *vid.* Naphy, *Genevan Reformation*, p. 28.

45. *Vid.* Monter, *Calvin's Geneva*, pp. 64 y ss. Asimismo, puede leerse Roget, *Histoire du peuple de Genève*, vol. I, pp. 69 y ss.

46. Se trata de un enfrentamiento entre modelos eclesiológicos, como advertía en un viejo ensayo Eugène Choisy (*La Théocratie à Genève au temps de Calvin*, Ginebra, Egimann, 1897, p. 337, n. 1).

47. *Vid.* Roget, *Histoire du peuple de Genève*, vol. 1, p. 78. Roget recuerda que éste fue el primer conflicto delicado por el que pasó Ginebra tras la asunción de la Reforma. Lo que estaba en juego era si la libertad de predicación era absoluta o debía estar limitada por la lealtad a las autoridades políticas de la ciudad (*ibíd.*).

habían sido adoptadas por la magistratura ginebrina, Farel y Calvino fueron expulsados de Ginebra el 23 de abril de 1538. El 24 de abril los predicadores ginebrinos ofician siguiendo el rito bernés; el 27 de ese mes, Farel y Calvino se dirigen al Sínodo de Zurich con el fin de llegar a un acuerdo con la magistràtura de Ginebra; todo ello en vano, puesto que su expulsión será confirmada el 26 de mayo.

Lecciones de la experiencia ginebrina

En defensa de la fe reformada frente a la acusación de anabaptismo de que eran objeto sus compatriotas franceses, y en discusión con el modelo eclesiológico romano, plagado para los reformadores de elementos ajenos a la Biblia, Calvino construye una Iglesia a imagen de la luterana, en la que se otorga la primacía a la comunidad invisible de los predestinados y sin más signos exteriores que la predicación y los sacramentos. Sin embargo, ya desde el comienzo de su práctica eclesiológica, el reformador reconoce la necesidad de que exista un orden disciplinar en la comunidad de los fieles, para lo que exigió el poder de la excomunión para la Iglesia, con el fin de mantener la homogeneidad en la fe y las costumbres de sus miembros. Ahora bien, si la Iglesia era sólo invisible y no tenía ningún poder, aparte de la predicación y administración de los sacramentos de la Cena y el bautismo, ¿por qué habría de reclamar para sí una función que podía ejercer el poder político? Es más, si la Iglesia era fundamen- talmente invisible, ¿para qué exigir un poder que implicaba a la comunidad de fieles en su aspecto mundano?

Como vemos, estamos ante el mismo problema de la eclesiología luterana. Y no es de extrañar, puesto que los fundamentos teológicos del reformador francés son los mismos que los de su maestro alemán. Y ya sabemos el desenlace que en Alemania tuvo este dilema: los teólogos-juristas luteranos sentaron las bases doctrinales de la titularidad del poder político sobre todas las funciones eclesiales disciplinares y jurídicas de la comunidad eclesial. Ésta era también la práctica seguida en las ciudades suizas que Ginebra, siguiendo a Berna, estaba imponiendo en la ciudad. Y frente a ello, la teología de Calvino no ofrecía resistencia teórica alguna.

TABLA 1[48]

Crimen	*Castigo*	*Fecha*	*Referencia*
Fornicación	Desconocido	1 feb. 1537	PC/2e Ser. 372
Brujería	Tortura	7 jul. 1537	PC/1re Ser. 314
Adulterio	Exilio	16 jul. 1537	PC/2e Ser. 383
Fornicación	Exilio	11 ago. 1537	PC/1re Ser. 315
Anabaptismo	Desconocido	11 sep. 1537	PC/2e Ser. 385
Juego	Desconocido	21 sep. 1537	PC/2e Ser. 385
Fornicación	Exilio/golpeado	21 ene. 1538	PC/1re Ser. 317
Adulterio	Desconocido	4 feb. 1538	PC/2e Ser. 394
Superstición	Desconocido	29 jun. 1538	PC/2e Ser. 414
Bigamia	Desconocido	11 jul. 1538	PC/2e Ser. 416
Fornicación	Desconocido	14 nov. 1538	PC/2e Ser. 428
Fornicación	Desconocido	1538	PC/2e Ser. 435
Fornicación:novia	Advertencia	6 feb. 1539	PC/2e Ser. 442
Baile en Sabbath	Advertencia	20 feb. 1539	PC/2e Ser. 443
Catolicismo	Desconocido	17 abr. 1539	PC/2e Ser. 447
Fornicación	Desconocido	31 may. 1539	PC/2e Ser. 451
Blasfemia	Cárcel	4 jun. 1539	PC/2e Ser. 452
Adulterio	Desconocido	27 jun. 1539	PC/2e Ser. 456
Brujería	Tortura	6 jul. 1539	PC/2e Ser. 458
Brujería	Desconocido	11 ago. 1539	PC/2e Ser. 463
Brujería	Decapitado	8 sep. 1539	PC/2e Ser. 464
Apostasía	Advertencia/multa	8 sep. 1539	PC/2e Ser. 465
Fornicación	Desconocido	19 sep. 1539	PC/2e Ser. 466
Fornicación	Desconocido	15 dic. 1539	PC/2e Ser. 474
Fornicación	Desconocido	dic. 1539	PC/2e Ser. 475
Fornicación	Exilio	13 ene. 1540	PC/1re Ser. 334

A nuestro modo de ver, de acuerdo con Roget y Naphy, y contra lo que pretendió —entre otros— Parker, la crisis ginebrina de 1536-1538 no estuvo motivada por la oposición ciudadana al control moral.[49] De hecho, si nos atenemos a los datos de los casos criminales

48. Traducimos la tabla de Naphy, *Genevan Reformation*, p. 31. La referencia corresponde a los Archivos del Estado de Ginebra.

49. *Vid.*, respectivamente: Roget, *Histoire du peuple de Genève*, vol. I, p. 71; Naphy, *Genevan Reformation*, pp. 28 y ss.; T. Parker, *John Calvin: A Biography*, Filadelfia, Westminster Press, 1975, p. 97.

juzgados antes y después de la salida de Farel y Calvino de la ciudad (1536-1540), veremos, tal como se muestra en la tabla 1, que hay un incremento en la persecución de delitos como los abusos sexuales, la superstición e idolatría, los bailes en sábado y la blasfemia; sus castigos incluyen destierros, tortura o ejecución, según la gravedad del caso. Ningún partido ponía en cuestión que la moral debía ser vigilada, el conflicto aparecía cuando se trataba de dirimir acerca de *quién* debía ser el ejecutor de ese control: la Iglesia o el poder civil.

Por otra parte, no debemos dejar de señalar que la mera reivindicación de un orden u ordenanza en la Iglesia no suponía que ésta tuviera que hacerse cargo de la misma, es decir, no implicaba la titularidad eclesial de los poderes disciplinares, entre los que se contaba la excomunión. Por más que Calvino, bajo la influencia de Basilea y Ecolampadio, insistía en que dichos poderes tenía que quedar en manos de la Iglesia, no contaba con el apoyo teórico ni práctico necesario para llevar adelante estas pretensiones, puesto que la defensa de la invisibilidad de la Iglesia cerraba las puertas a la reivindicación de la jurisdicción que, en la práctica, estaba reclamando.

La experiencia en Ginebra demostrará al reformador francés que los argumentos no bastan por sí solos para convencer al poder político de la necesidad de que renuncie a parte de sus recién conquistadas funciones eclesiales. Espoleado por las circunstancias políticas de una ciudad que no deja de ofrecer resistencia a sus reformas, la lucha por la recuperación de los poderes eclesiales será una constante de su actividad eclesial. Veremos que su recuperación será posible a medida que la experiencia práctica del reformador avanza. Su primer fracaso ginebrino, tanto como su exilio en Estrasburgo, fueron determinantes a la hora de otorgar un lugar más importante en la siguiente edición de la *Institución* a la comunidad eclesial visible. Fortalecer las bases teóricas de la Iglesia, en tanto institución visible, facilitará la conversión de la doctrina en medidas jurídicas concretas, como la elaboración de unas *Ordenanzas eclesiales*.

3. El modelo disciplinar de la Iglesia de Estrasburgo

Expulsado de Ginebra en 1538, Calvino busca refugio en Estrasburgo, donde Bucero había introducido la Reforma pocos años antes. En 1539, redacta allí una segunda versión de su *Insti-*

tución, en la que revisa su eclesiología. Si su experiencia con Ecolampadio en Basilea le mostró la importancia eclesial de la disciplina, de Bucero tomará su descripción como tercera nota definitoria de la verdadera Iglesia.

En efecto, veremos a continuación cómo Bucero argumenta a favor de la necesidad de la disciplina eclesiástica como complemento de la predicación, asignándole al magistrado cristiano su implementación política como ley que gobierne las costumbres de la ciudad. Ahora bien, como ya ocurriese en Ginebra, también en Estrasburgo se planteó el conflicto de si compete al magistrado o al clero administrar la excomunión, apareciendo entonces en la eclesiología buceriana la concepción de la disciplina como nota definitoria de la autenticidad de la Iglesia como institución cristiana.

Bucero y la disciplina eclesiástica

Nacido en Sélestat (Alsacia) en 1491, Martín Bucero conoció a Lutero en 1518 en Heidelberg, donde completaba su formación como dominico, y se convierte en su seguidor devoto. Se instala en Estrasburgo en 1523, donde comienza a impartir cursos bíblicos y se convierte, un año después, en pastor de la parroquia de Santa Aurelia, donde publica sus primeros escritos. Entre 1534 y 1549, año en que deja la ciudad, Bucero se convierte en el organizador de la Iglesia de Estrasburgo, y en ese contexto elabora las doctrinas de las que nos ocuparemos en estas páginas iniciales.[50]

---

50. Es imposible hacer justicia en unas páginas a la obra del reformador de Estrasburgo, y por ello nos veremos obligados a simplificar doctrinas eclesiológicas y políticas mucho más complejas de lo que aquí podemos mostrar, puesto que su doctrina disciplinar está en íntima relación con su teología sacramental, su doctrina sobre la predicación y la función de los ministros de la Iglesia, así como con su obra acerca del valor y la función de la penitencia y la confesión auricular. En nuestro trabajo acerca del concepto de disciplina buceriana, nos hemos servido fundamente de los estudios de G. Hammann, *Entre la secte et la cité. Le Projet d'Église du Réformateur Martin Bucer*, Ginebra, Labor et Fides, 1984, y de los estudios clásicos de F. Wendel sobre el reformador: *L'Eglise de Strasbourg, sa constitution et son organisation (1532-1535)*, París, PUF, 1942 y *Martin Bucer*, Estrasburgo, Societé Pastorale de Strasbourg, 1951. Sobre las circunstancias en las que evoluciona su doctrina y sobre el propio sentido de la reforma en Estrasburgo contamos con los trabajos de Amy Nelson Burnett y Lorna Jay Abray citados más abajo.

Desde su experiencia en la reforma de Estrasburgo, Bucero introduce la disciplina como tercera nota en la definición de la Iglesia, distinguiendo en ella dos vertientes. En primer lugar, una disciplina interna a la propia Iglesia que corresponde imponer a los pastores y a los ancianos. Desde su concepción unitaria de la sociedad cristiana, Bucero asigna al poder civil la aplicación de la disciplina externa: corresponde así al magistrado dar expresión a los preceptos bíblicos en la ley de la ciudad, de modo que su unidad espiritual se sostenga en ésta. Pero, además, los magistrados tendrán derecho a intervenir en la administración de la Iglesia en cuestiones tales como, por ejemplo, el nombramiento de ministros y la definición doctrinal. Bucero razonaba desde el supuesto de que el magistrado se dejaría aconsejar por el pastor, pero él mismo pudo asistir en Estrasburgo a los conflictos que originaría esta concepción dúplice de la disciplina: de nuevo, acerca de la decisión última sobre la excomunión. Veamos con algún detalle el fundamento de estas doctrinas.

La disciplina como tercera nota en la definición de la Iglesia

Bucero defendió la autoridad de la Palabra divina con mayor insistencia aún que otros reformadores, considerando ambos Testamentos como *una guía para cualesquiera circunstancias de la vida*.[51] Entre sus doctrinas teológicas ocupaba un lugar preeminente la defensa de la omnipotencia divina y de la predestinación, del mismo modo a como lo harán posteriormente en la obra del reformador francés. Y también, como éste, ligó la salvación a la doctrina de la predestinación: sólo los elegidos gratuitamente por Dios, sin relación alguna con sus méritos, serán salvados. El interrogante era, por tanto, inevitable: ¿cómo distinguir en la comunidad eclesial los que han sido salvados de los que no lo están?

La respuesta de Bucero anticipa también la que dará Calvino años más tarde: en vida de un creyente es imposible saber si se cuenta entre los elegidos, de modo que la Iglesia no puede pretender adelantar un juicio que sólo tendrá lugar al final de los tiempos.

---

51. *Vid.* F. Wendel, *Martin Bucer, op. cit.*, p. 17. Calvino atribuía este papel a la Voluntad divina. También se advierte la semejanza con Calvino en lo que se refiere a la importancia paritaria de Antiguo y Nuevo Testamento.

Su misión será la de acoger cuantos fieles pueda, aun a riesgo de introducir en su seno un gran número de hipócritas y falsos creyentes. El juicio entre verdaderos y falsos cristianos sólo corresponde a Dios en el momento de constituir su Iglesia mística, de modo que, hasta que eso ocurra, la misión del cristiano será la de adquirir la certeza de la fe y someterse a los mandamientos divinos.[52] En este proceso escuchar la Palabra constituye el elemento esencial.

A esta doctrina Bucero añade, a partir de 1530 una tesis central: la predicación de la Biblia necesita un complemento *disciplinar*.[53] La disciplina, según el reformador, coordinará la Ley bíblica y el comportamiento individual, mejorando así moralmente la comunidad, lo cual casa perfectamente con el papel en el mundo que le corresponde, según Bucero, a la comunidad eclesial. Defenderá así que la Iglesia disponga de medios adecuados para orientar la acción de los elegidos, así como de instrumentos para distinguir a éstos de los meramente bautizados.[54] Por tanto, la Iglesia pasa a ser algo más que la comunidad de creyentes que escucha atentamente la Palabra divina, y adquiere cada vez mayor importancia su dimensión institucional, tal como se manifiesta tanto en el aprecio que Bucero manifiesta por los textos neotestamentarios donde se establece, como en la relevancia que va concediendo al culto y los sacramentos.[55]

Todo ello confluye en la definición buceriana de Iglesia: donde Lutero señalaba dos signos mediante los que Dios daba a conocer la verdadera Iglesia, Bucero indicaba tres marcas (*notae*):[56] a la Palabra y los sacramentos (bautismo y comunión) añadió la

---

52. *Vid.* Wendel, *Martin Bucer*, *op. cit.*, pp. 19-21.

53. Amy Nelson Burnett estudia cuidadosamente la evolución de esta idea de disciplina en *The Yoke of Christ. Martin Bucer and Christian Discipline*, Kirksville (Mo.), Sixteenth Century Journal, 1994, particularmente caps. 3 y 4. La influencia de Ecolampadio, a quien inicialmente Bucero no había sido muy receptivo, se discute en las pp. 56 y ss.

54. *Vid.* Hammann, *Entre la secte et la cité*, *op. cit.*, pp. 231 y ss.

55. Para el estudio de las ideas eclesiológicas del reformador en los primeros años de su reforma puede leerse Hammann, *Entre la secte et la cité*, *op. cit.*, pp. 28 y ss.

56. Lutero señalaba como signos de la Iglesia la Palabra y los sacramentos del bautismo y la cena. Sobre las notas de la Iglesia buceriana *vid.* Hammann, *Entre la secte et la cité*, *op. cit.*, pp. 176 y ss. Esta tercera nota eclesial será aceptada por Calvino, John Knox, Pierre Viret y Teodoro de Beza. Fue también incluida en las confesiones de fe escocesa, belga y húngara. Sobre todo ello *vid.* R. Kingdon, «Peter Martyr Vermigli and the Marks of the True Church», en F.F. Church & T. George (eds.), *Continuity and Discontinuity in Church History: Essays Presented to George Huntston Williams*, Leiden, E.J. Brill, 1979, pp. 198-214.

disciplina.[57] Esto es, los tres medios en los que se basa la acción de la Iglesia, complementando la del Espíritu Santo —la sola vía por la que el creyente obtiene su fe. Para que los efectos del bautismo sobre el fiel se desarrollen le debe ser predicada la Palabra; y para que ésta sea bien escuchada y la doctrina que se predique sea ella misma pura, debe imponerse una disciplina.

La disciplina afecta a la reunión de los fieles, a la escucha de la predicación, a su formación, a la vigilancia que se ejerce sobre ellos y a la coerción doctrinal y moral que se les aplica.[58] Así, la vigilancia sobre la fe y las costumbres de la comunidad puede tener como efecto la exclusión de algunos de ellos en beneficio de los demás, pues debe evitarse que los malos cristianos impidan la progresión de los elegidos, aunque procurándoles asistencia espiritual para su reincorporación si se manifiestan arrepentidos.[59] Este doble aspecto pastoral y coercitivo es inherente a todo ejercicio disciplinar eclesiástico: no, como decíamos, por asegurar la salvación de sus miembros, que depende sólo de Dios, sino para que todos ellos puedan avanzar en su santificación personal en la Iglesia.

Pero Bucero defenderá también una disciplina de edificación y santificación que excede la mera instrucción religiosa.[60] En la fase adulta de su fe, el creyente aceptará esta disciplina *voluntariamente*, consciente de su fe y obligación con Dios, como un desarrollo de ambas, de modo que la penitencia *permanente* y *comunitaria* será interpretada también como un carácter esencial a la Iglesia. Absuelto por ella de sus faltas, la fe del creyente se fortifica —defiende Bucero— y germinan en él la virtud y el amor como frutos del Evangelio.

A diferencia de los católicos, por tanto, la Iglesia no es para Bucero un medio de salvación, pero es igualmente necesaria como institución visible para el sostenimiento de la fe de sus miembros.

---

57. Los sacramentos son prácticas de la Iglesia de las que nadie queda excluido, a no ser que se cometan faltas graves tales como las definidas en 1 Cor. 5, 1 y ss. o en Gal. 5, 19 y ss.: adulterio, fornicación, lascivia, idolatría, hechicerías, etc. El buen cristiano deberá así apartarse «de cualquiera de entre vuestros hermanos que proceda desordenadamente» —según 2 Thess. 3, 6: *vid.* A. Nelson Burnett, «Church Discipline and Moral Reformation in the Thought of Martin Bucer», *Sixteenth Century Journal*, 22, 1991, pp. 439-456; p. 452.

58. *Vid.* Hammann, *Entre la secte et la cité*, *op. cit.*, p. 236.

59. *Vid.* A. Nelson Burnett, «Church Discipline and Moral Reformation in the Thought of Martin Bucer», *Sixteenth Century Journal*, 22, 1991, pp. 439-456.

60. Las indicaciones de Hammann a este respecto no dejan lugar a dudas: *vid. Entre la secte et la cité*, *op. cit.*, p. 239.

Todo este desarrollo doctrinal sobre la disciplina se manifiesta desde el *Commentaire de l'épître aux Romains* de 1536 o el *Traité de la cure d'âme* de 1538, y se extiende hasta su *De regno Christi* publicado en 1550, un año antes de su muerte.[61] Examinemos, por tanto, las circunstancias en las que se produce esta elaboración doctrinal.

El papel disciplinar del magistrado

Cuando Martín Bucero llegó a Estrasburgo en 1523 era bien conocida su reputación de intransigente en todo cuanto supusiese una interferencia de la magistratura en los asuntos eclesiológicos. Las injerencias de los magistrados ginebrinos obligaron a Calvino a buscar refugió allí en 1538, pero la situación que encontró era bien distinta a la que conoció su predecesor quince años antes. Desde 1529, Bucero contaba con una autoridad cristiana con la que podía colaborar y comenzó a implantar su doctrina eclesiológica en la ciudad.[62] La sintonía entre la magistratura y la mayoría de los pastores convirtió a Estrasburgo en ejemplo de comunidad reformada.

En realidad, según Wendel, la magistratura no se planteó inmiscuirse en asuntos religiosos como cuestión de principio, sino movida por la presión de los acontecimientos: debían intervenir en materia eclesiástica al no existir autoridades religiosas competentes, acogiéndose, además, a lo establecido por la *Dieta de Spira* de 1526, que dejaba a los Estados imperiales libertad en materia religiosa.[63] Bucero avaló doctrinalmente su intervención al defen-

---

61. *Vid.* Hammann, *Entre la secte et la cité, op. cit.*, pp. 179-180.

62. Los historiadores de la reforma estrasburguesa dividen el ministerio de Bucero en dos períodos: el primero hasta 1529, momento de la abolición de la misa y de la asunción definitiva de la Reforma por la ciudad; el segundo de 1530 a 1549, período de consolidación y construcción de la Iglesia organizada conforme a las ideas disciplinares del reformador. Hammann subdivide este período a su vez, con el fin de distinguir la fase de reestructuración de la Iglesia de la concreción de las ideas eclesiológicas específicamente bucerianas: *vid.* Hammann, *Entre la secte et la cité, op. cit.*, pp. 21-22. Una visión paralela del proceso de implantación de la Reforma en Estrasburgo con especial atención al conflicto entre clérigos y magistrados nos la proporciona Lorna Jay Abray, *The People's Reformation. Magistrates, Clergy, and Commons in Strasbourg 1500-1598*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1985.

63. Sobre el papel de los magistrados en la conversión de Estrasburgo *vid.* Abray, *The People's Reformation, op. cit.*, pp. 21-65. Un análisis general de las relaciones entre la Iglesia y la magistratura puede leerse en F. Wendel, *L'Eglise de Strasbourg, sa constitution et son organisation (1532-1535), op. cit.*, pp. 162-187.

der que la participación en el culto no es sólo moral, sino de orden público, por lo que debe ser sancionada por la ley civil.[64] Más aún, a la autoridad civil le corresponde transformar la legislación en un sentido favorable a la nueva fe, poniendo a su disposición los medios necesarios para su desarrollo. Así, desde 1523 Bucero proclamará en su *Das ym selbs* que el magistrado «debe ejercer su poder de acuerdo con las ordenanzas de Dios y la Voluntad divina».[65]

No se trataba, por otra parte, de una doctrina nueva. Sus principios habían sido expuestos años antes por el jurista luterano Johannes Eisermann, quien defendió el papel del derecho como intermediario en la reforma religiosa.[66] Las leyes debían servir para aproximar la ciudad al reino de Cristo, acercando a sus ciudadanos a la condición de miembros de éste.[67] Para ello, el pueblo debía ser instado, aconsejado y, si es necesario, coaccionado a vivir justamente en el mundo y a preservar la comunidad informada por las leyes divinas y humanas disponiéndola para una vida mejor en el cielo. Como Bucero, por tanto, también Eisermann creía que el papel del magistrado era esencial, puesto que de él dependía la promulgación de leyes cristianas. Dichas normas debían expresar la letra y el espíritu de los Diez Mandamientos, sin dejar de lado cualquier otra expresión bíblica de la Ley divina.[68]

De hecho, estas doctrinas pudieron influir en las *Ordenanzas de Estrasburgo* de 1533 y 1534 a través de Bucero, puesto que allí

---

64. Así, por ejemplo, Bucero defiende el bautismo infantil contra los anabaptistas en sus obras de 1533 *Quid de baptismate infantium* y *Bericht ausz der heyligen geschrift*; *vid.* sobre la reacción de los magistrados ante la cuestión Abray, *The People's Reformation*, *op. cit.*, pp. 108-116. Bucero defendió también el papel de la autoridad civil en la organización de la Iglesia, tema de dos de sus escritos de 1535: *Vom Ampt der Oberkait* y *Dialogi oder Gesprech*: *vid.* nuevamente Hammann, *Entre la secte et la cité*, *op. cit.*, p. 48.

65. Tomamos la cita de F. Wendel, *L'Eglise de Strasbourg*, *op. cit.*, p. 164. *Vid.* sobre este punto Abray, *The People's Reformation*, *op. cit.*, pp. 186-188.

66. Sobre la obra jurídica de Eisermann (c. 1485-1558), fundador de la escuela de jurisprudencia de Marburgo, puede leerse J. Witte, *Law and Protestantism. The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 140 y ss. Witte defiende la influencia de Eisermann en Bucero: *vid.* esp. p. 12, y explicita las analogías entre el pensamiento de ambos reformadores en pp. 153-154.

67. Estos principios están ejemplificados en su propia vida, puesto que Eisermann fue promotor, tanto en Marburgo como en los territorios del príncipe Felipe de Hesse, de transformaciones en la legislación concerniente a la educación, administración eclesial, visitas pastorales, ocupándose también de los trámites legales para la transformación de los monasterios de Marburgo en escuelas evangélicas. *Vid.* Witte, *Law and Protestantism*, *op. cit.*, pp. 141-142.

68. *Vid.* Witte, *Law and Protestantism*, *op. cit.*, p. 151.

se reconoce explícitamente que la obligación del magistrado de vigilar la doctrina implicaba el deber de controlar —e incluso dirigir— todo organismo eclesiástico.[69] Derecho este que presupone al magistrado un poder para crear leyes y reglamentos en materia religiosa y eclesial. En su *Consilium in causa Hamburgensi* de 1545, Bucero insistirá en este argumento, defendiendo que todos los gobiernos deben proveer leyes y edictos, tanto eclesiales como laicos, acomodados al Evangelio, así como vigilar la correcta organización de la verdadera religión.[70]

Eisermann iba más allá y mantenía que la importancia de la autoridad civil no se reducía a promulgar leyes, sino en ser la única capaz de ponerlas en práctica: el magistrado se describía como *ley viviente*.[71] Y eso fue lo que hizo en Estrasburgo la magistratura: dar voz a la ley bíblica. El Sínodo de 1533 fijó las líneas generales de la organización eclesiástica de acuerdo con el Evangelio y, al año siguiente, la autoridad civil publicó unas *Ordenanzas* en las que todas las disposiciones sinodales adquirían fuerza legal.[72] Las *Ordenanzas* de 1533-1534 fijan el principio de intervención de la autoridad civil en los asuntos religiosos, así como sus límites, y recogen todas sus atribuciones religiosas: doctrinales, disciplinares y de administración eclesiástica. En primer lugar, y siguiendo a las repúblicas alemanas y suizas, se establece la intervención del poder civil en asuntos doctrinales.[73] Asimismo, se prevé todo un sistema de corrección de los textos doctrinales oficiales, en el que únicamente el Consejo de la ciudad estaba habilitado para decidir si la doctrina debía o no ser modificada en el sentido de las sugerencias

69. *Vid.* sobre este punto Abray, *The People's Reformation*, *op. cit.*, pp. 46-47.

70. *Vid.* Wendel, *L'Eglise de Strasbourg*, *op. cit.*, p. 176. La influencia de Bucero en la legislación de las ciudades para acomodarla al Evangelio no se redujo a Estrasburgo, sino que fue importante, asimismo, en las *Ordenanzas eclesiásticas* de Ulm (1531), Augsburgo (1537), Kassel (1539) y Colonia (1543): *vid.* Witte, *Law and Protestantism*, *op. cit.*, pp. 189-190.

71. *Vid.* Witte, *Law and Protestantism*, *op. cit.*, p. 152. Esta tesis también será repetida por Calvino en IRC IV, 20, 14. *Vid.* Cicerón, *De legibus* 3, 1.

72. *Vid.* un análisis detallado sobre el Sínodo en Wendel, *L'Eglise de Strasbourg*, *op. cit.*, pp. 53-107. *Vid.* también Wendel, *Martin Bucer*, *op. cit.*, pp. 30 y ss. Un análisis detallado sobre las *Ordenanzas* de 1534 y 1535 se encuentra en su *L'Eglise de Strasbourg*, *op. cit.*, pp. 108 y ss. *Vid.*, además, Abray, *The People's Reformation*, *op. cit.*, cap. 2; Nelson Burnett, *The Yoke of Christ*, *op. cit.*, pp. 69-72.

73. Como ejemplos, cita Wendel las *Ordenanzas* de 1529 de Basilea, las de 1531 en Ulm o el Sínodo de Capiton de Berna: *vid.* Wendel, *L'Eglise de Strasbourg*, *op. cit.*, p. 171, n. 28.

recibidas.[74] En segundo lugar, se prescribe su participación en el mantenimiento del orden público, entre cuyas tareas se incluía frenar la difusión de la herejía.

No otra era la doctrina buceriana de la función de los *Kirchenpfleger*, consejeros *dependientes del poder civil* cuya función consistía en vigilar los asuntos relativos a la religión que iban más allá del control disciplinar y policial de la ciudad.[75] Es decir, se encargaban de promover, junto con los pastores, la pureza doctrinal y la formación pastoral de los fieles. Por lo tanto, debían vigilar para que la Biblia pudiera edificar la Iglesia y que en la comunidad eclesial se estableciese la unidad de fe, como Bucero precisa en su obra *Bericht ausz der heyligen geschrift*, escrita el año mismo de la promulgación de las *Ordenanzas* de 1534.[76] Como administradores eclesiásticos, los *Kirchenpfleger* se ocupaban de organizar la Iglesia elaborando leyes, reglamentos, edictos y ordenanzas; a ellos correspondía la convocatoria de sínodos y el nombramiento de ministros.[77] Su función disciplinar comprendía la vigilancia y el control de la moral en el ámbito externo, o lo que es lo mismo, *su función eclesial era pública y de derecho penal*.

De este modo, la disciplina quedaba en manos de la autoridad civil, puesto que ésta no estaba en posesión de la espada sólo para mantener el orden en el mundo, sino también para ayudar a dar a la Ley su eficacia constructiva al servicio del reino de Cristo, es decir, de la Iglesia. La función del magistrado no se reducía, por lo tanto, a la promulgación de la doctrina, sino que debía contribuir activamente a su observancia, de modo que debía implicarse en el ministerio mismo de la Iglesia. Y es que la realización de la *societas christianorum* por la que aboga Bucero exige que lo espiritual se desarrolle y amplíe a lo temporal. Exige que lo externo sea progresivamente espiritualizado con el objetivo de construir un único reino de Cristo. Todo ello en colabora-

74. Wendel, *L'Eglise de Strasbourg*, *op. cit.*, pp. 171-173. Asimismo, puede leerse G. Hammann, *Entre la secte et la cité*, *op. cit.*, pp. 325-326.

75. Sobre los *Kirchenpfleger vid.* Abray, *The People's Reformation*, *op. cit.*, pp. 47-48 y 71-72; y Nelson Burnett, *The Yoke of Christ*, *op. cit.*, pp. 66-86. Sobre la relación entre la disciplina y la magistratura puede leerse, además, F. Wendel, *L'Eglise de Strasbourg*, *op. cit.*, pp. 179-187.

76. *Vid.* Hammann, *Entre la secte et la cité*, *op. cit.*, p. 325.

77. Hammann, *Entre la secte et la cité*, *op. cit.*, pp. 326-329 para un análisis sobre la administración eclesiástica de los *Kirchenpfleger*.

ción con la autoridad espiritual, cosa que no siempre tuvo lugar en Estrasburgo y fue motivo de no pocas disputas en la ciudad.[78]

Conflictos de competencia sobre la disciplina

Según Wendel, el ideal del reformador de Estrasburgo era el mismo que el de Zwinglio: admitía la participación del poder civil en materia eclesial *a condición* de que el magistrado se dejara instruir por los ministros, pues son los únicos que podían dar una interpretación segura de la Biblia a la cual debían conformarse las leyes *tanto civiles como eclesiales*.[79] Tal como había hecho Ecolampadio, Bucero pretendía reservar un dominio a la Iglesia en el que pudiese actuar con autonomía frente al poder civil. Sin embargo, como advierte Hamman, la articulación doctrinal entre el poder espiritual y temporal era tan estrecha en su doctrina que inevitablemente se derivaban de ella muchas complicaciones prácticas.[80]

Bucero mantenía que no había dos poderes disciplinares, uno eclesial y otro civil, sino *uno solo y ejercido por los Magistrados*, únicos que tienen poder *público, exterior*, sobre la comunidad. Las *Ordenanzas* de 1534 confirman esta opinión. Como hemos dicho, la autoridad del magistrado en materia religiosa implicaba su deber de promulgar las ordenanzas relativas a la moralidad pública y al respeto de la religión, es decir, una responsabilidad frente a las dos Tablas de la Ley (la doctrina y la moral), fuentes de la legislación de todo Estado cristiano.[81] A través de los *Kirchenpfleger*, la autoridad civil estaba investida de un papel ministerial que le autorizaba a intervenir en asuntos eclesiales.

No es menos cierto que, frente al poder represivo de la autoridad civil, Bucero defendía que la Iglesia pudiese ejercer una disciplina puramente eclesiástica, nacida del *poder de las llaves* para casos graves en los que era necesaria no una pena secular, sino una pena eclesial.[82] Se trata de una disciplina *interna*: nos

---

78. *Vid* Hammann, *Entre la secte et la cité, op. cit.*, pp. 321 y 324.
79. *Vid.* Wendel, *L'Eglise de Strasbourg, op. cit.*, p. 163.
80. *Vid.* Hammann, *Entre la secte et la cité, op. cit.*, p. 310.
81. *Vid.* Hammann, *Entre la secte et la cité, op. cit.*, p. 311.
82. No se trata aquí de la reivindicación de un derecho, a imagen del católico, pues Bucero siempre defenderá la superioridad de la ley civil sobre la canónica, puesto que

referimos a la *excomunión*, entendida no sólo como mera privación de los sacramentos, sino en toda su dimensión que, según Burnett, implicaba el absoluto ostracismo eclesial y social puesto que suponía la prohibición a toda la comunidad de establecer contacto con el pecador.[83] Bucero ilustra lo que significa la excomunión en la Iglesia comparándola a la exclusión de la vida civil:

> La gente respetable se relaciona con aquellos a quienes de otro modo evitarían cuando se trata de asuntos que exige la sociedad civil o la común necesidad humana, y se comportan con ellos tal como el magistrado se lo impone a todos. Así, por ejemplo, comen con ellos y hacen cosas tales como trabajar, comprar, vender y ayudarles en caso de necesidad. Pero más allá de esto, no tienen nada que ver con ellos, evitan su compañía y demuestran todo lo posible su aversión e indignación ante la vida deshonesta e inmoral que llevan. Los cristianos deben comportarse así con aquellos que han sido excluidos de la Iglesia de Dios.[84]

Este *derecho penal* es propio del ministerio eclesial. Bucero otorga esta disciplina de edificación y santificación de la comunidad de fieles a los *pastores*, mientras que la disciplina en su vertiente coercitiva, de reunión y vigilancia de los fieles, la ponía en manos de los *ancianos* no predicadores, encargados de advertir, recordar, exhortar, corregir y excluir.[85] Como los aspectos edificante y coercitivo de la disciplina, sin embargo, no podían se-

---

es a través de leyes civiles como se introduce la Reforma en las ciudades. Sobre la relación entre derecho canónico y civil y su lugar en la obra del reformador de Estrasburgo puede leerse: I. Backus, «Bucer's View of Roman and Canon Law in his Exegetical Writings and in his Patristic Florilegium», en Ch. Strohm (ed.), *Martin Bucer und das Recht*, Ginebra, Droz, 2002, pp. 83-99. Sobre el poder de las llaves, *vid.* Nelson Burnett, *The Yoke of Christ*, *op. cit.*, cap. 4.

83. *Vid.* A. Nelson Burnett, «Church, Discipline and Moral Reformation in the Thought of Martin Bucer», *op. cit.*, p. 451.

84. *Von der waren Seelsorge* (DS-7, p. 221), citado por A. Nelson Burnett, «Church, Discipline and Moral Reformation in the Thought of Martin Bucer», *op. cit.*, p. 452. *Vid.*, además, su *The Yoke of Christ*, *op. cit.*, pp. 105-113.

85. *Vid.* Hammann, *Entre la secte et la cité*, *op. cit.*, pp. 285 y ss. Hay que recordar que los cuatro ministerios básicos que se atribuyen a Bucero, como antecedente de Calvino —pastores, doctores, ancianos y diáconos—, no son los únicos que aparecen en su obra. En Bucero los ministerios eclesiales no se reducen a cuatro, como hará Calvino en las *Ordenanzas eclesiásticas* de 1541, sino que dejará la lista abierta: *vid.* Burnett, «Church, Discipline and Moral Reformation in the Thought of Martin Bucer», *op. cit.*, pp. 448-449. Para una discusión de las diferencias entre las funciones eclesiales que señala Bucero y las calvinianas pueden leerse Hammann, *Entre la secte et la cité*, *op. cit.*, pp. 276 y ss., y Wendel, *L'Eglise de Strasbourg*, *op. cit.*, pp. 189-203.

pararse en la práctica, predicadores y ancianos debían colaborar estrechamente en sus tareas.

Sin embargo, si bien el poder civil de Estrasburgo acompañó al movimiento reformador y lo afianzó, no lo hizo siempre del modo esperado por Bucero, lo que no dejó de suscitar tensiones entre la magistratura y el ministerio eclesial, puesto que la autoridad civil jamás aceptó renunciar al derecho de excomunión.[86]

Veremos que se dieron también en Ginebra problemas semejantes pero, a diferencia de Calvino, Bucero nunca pondrá en tela de juicio la función supervisora y organizativa del poder civil en materia eclesial.[87]

4. **La disciplina como derecho penal**

La influencia de la obra eclesiológica de Bucero se deja sentir casi inmediatamente sobre Calvino. Un año después de llegar a Estrasburgo, en 1539, el reformador francés redacta una segunda versión ampliada de su *Institución* y un ensayo en forma de carta abierta al cardenal Sadoleto, escritos ambos en los que se destaca el papel de la *Iglesia visible* y la importancia que en ella tiene la disciplina, que pasa a ser, como en Bucero, una marca de la verdadera Iglesia. Desarrolla nuevos argumentos para justificar la potestad disciplinar de la Iglesia, y acude para ello a la doctrina del pecado original —de la que ya nos ocupábamos a propósito de la ley natural. De acuerdo con una antigua tradición católica, cabía interpretar la redención del pecado por parte de Cristo como una reparación en un sentido legal, a saber, la satisfacción de la deuda contraída por Adán y Eva. Según esto, el derecho penal de la Iglesia católica tendrá como objeto la reparación de los pecados personales de los creyentes. Análogamente, para Calvino el deber de obediencia a Dios se origina en la dependencia de sus criaturas: la nuestra es una deuda de existencia, cuyo resarcimiento exige la consagración de la vida humana *ad majorem Dei gloriam*.

86. *Vid.* Hammann, *op. cit.*, p. 41, y Abray, *The People's Reformation*, *op. cit.*, pp. 45-46.

87. Seguimos en este punto la tesis defendida por Hammann, *Entre la secte et la cité*, *op. cit.*, p. 47. En el mismo sentido puede leerse F. Wendel, *L'Eglise de Strasbourg*, *op. cit.*, p. 164.

Veíamos a propósito de la ley natural cómo los mandatos divinos se convierten, para Calvino, en leyes eclesiásticas. Del mismo modo, al desobedecerlas pecando, el creyente contrae una nueva deuda con Dios que debe saldar. La cuestión, como ya ocurriese con Bucero, radicaba en dilucidar si correspondía a la autoridad civil o a la eclesiástica asegurar esta reparación. A diferencia de Lutero y sus discípulos, Calvino defenderá la potestad de la Iglesia tanto sobre sus ministros como sobre el fuero externo de los creyentes —en particular en lo que a la excomunión respecta— aun cuando la coacción que pueda ejercer sea solamente espiritual. Como veremos, pondrá en práctica su doctrina de modo que se evitarán en Ginebra las ambigüedades sobre la potestad eclesiástica y estatal que tantos conflictos habían ocasionado en Estrasburgo.

La influencia de Bucero

Tras el exilio forzado de Ginebra, Calvino se dirige a Estrasburgo.[88] En la ciudad de Bucero, a diferencia de lo que había ocurrido en Ginebra, su labor es apreciada y respetada desde un principio. Allí divide su tiempo entre la enseñanza de la teología y la actividad pastoral que desarrolla entre los refugiados franceses. En 1539 recibe la condición de *burgués* y contrae matrimonio con la viuda de un anabaptista a quien él mismo había convertido, Idelette de Bure —con ella tuvo Calvino a su único hijo, que murió pronto. En estos mismos años redacta en latín una segunda versión ampliada de su *Institución de la religión cristiana*, de la cual se publicará una versión francesa dos años después.[89] En ella, el concepto de *Iglesia visible* va adquiriendo un protagonismo del que carecía en la tradición luterana. Los vínculos que unen a la

---

88. Sobre los detalles de su estancia en la ciudad de Estrasburgo puede leerse D. Crouzet, *Jean Calvin. Vies parallèles*, París, Fayard, 2000, pp. 151-52; Wendel, *Calvin*, pp. 41-42; W. Bouswma, *John Calvin. A Sixteenth Century Portrait*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 1988, pp. 21 y ss.

89. Esta segunda versión no sólo revisa la anterior sino que se amplían a 17 los 6 capítulos con que contaba originalmente la IRC de 1536. Para más detalles sobre la edición latina, *vid.* Gilmont, *Bibliotheca calviniana*, vol. I, pp. 58-64; sobre la edición francesa, *vid.* pp. 97-99. Nos servimos aquí de la edición de la versión francesa preparada por Jacques Pannier para *Les Belles Lettres*, que citamos como IRC 1541, junto al volumen y la página. Un análisis de la influencia de Bucero en esta versión se encuentra en A. Ganozcy, *Calvin, théologien de l'Église et du ministère*, París, CERF, 1964, pp. 192-202.

comunidad de elegidos en la Iglesia contarán ahora con una dimensión institucional concreta, al advertir Calvino que no sólo dependen de la predicación de la Biblia y de la administración de los sacramentos.[90] Ambas siguen siendo las dos marcas fundamentales de la verdadera Iglesia: sin dichas notas no hay comunidad reformada posible, puesto que sin signos públicos no hay edificación eclesial.[91] Pero no es menos importante el mantenimiento del *orden* en la Iglesia, *conditio sine qua non* para la existencia de toda asociación humana:

> Los que creen que las Iglesias pueden subsistir durante mucho tiempo sin estar ligadas y unidas por esta disciplina, se confunden gravemente [*s'abusent grandement*] puesto que no hay duda de que no podemos pasar sin un remedio que el Señor juzgó nos era necesario.[92]

No obstante, no es Estrasburgo sino Ginebra la que le da la oportunidad de extraer consecuencias prácticas de esta nueva definición, a raíz de su disputa con Sadoleto. Aprovechando la confusión imperante en aquel tiempo en la Iglesia ginebrina tras la marcha de Calvino y Farel, en 1539 el cardenal romano Iacopo Sadoleto intenta levantar al pueblo contra sus ministros con una carta en la que les exhortaba a recuperar su antigua fe católica y someterse al papado.[93] Con el fin de defender su independencia doctrinal —y política—,[94] los ginebrinos recurren a los

---

90. IRC 1541, vol. II, p. 128.

91. IRC 1541, vol. II, p. 130. *Vid.*, además, IRC 1541, vol. II, pp. 129-131.

92. IRC 1541, vol. II, p. 137.

93. Iacopo Sadoleto (1477-1547) comenzó su carrera eclesiástica como secretario apostólico de León X (1513). Nombrado cardenal por Pablo III en 1536, desempeñó misiones diplomáticas de primera importancia a su servicio. Humanista reputado, contaba con 62 años de edad frente a los 30 de Calvino en el momento de su disputa, y la calidad de sus escritos y poemas era ya bien conocida. Su carta está fechada el 18 de marzo de 1539, con el título *Ad senatu populumque genevensem*. La de Calvino se publica en Estrasburgo en septiembre del mismo año con el título *Jacobi Sadoleti Romani Cardinalis Epistola ad Senatum Populumque Genevensem qua in obedientiam Romani Pontificis eos reducere conatur. Joannis Calvini responsio*. En nuestro estudio utilizamos la edición preparada por Oliver Millet, incluida en su *Calvin. Oeuvres choisies*, París, Gallimard, 1995. Un análisis de la polémica puede leerse en Jean Cadier, «Sadolet et Calvin», en *Regards contemporains sur Jean Calvin*, París, PUF, 1965, pp. 239-252. Sobre los aspectos específicamente eclesiológicos, *vid.* V. Vinay, «La Chiesa nella polemica tra Sadoleto e Calvino», *Protestantesimo*, 19, 1964, 193-213.

94. En efecto, V. Vinay advierte que la disputa eclesiológica con Sadoleto tiene una dimensión política que sobrepasa la disputa teológica («La Chiesa nella polemica tra Sadoleto e Calvino», *op. cit.*, p. 193).

berneses y éstos, a su vez, solicitan de Calvino la redacción de una respuesta a Sadoleto. A pesar de su condición de exiliado de la propia Ginebra, Calvino acepta su defensa, propiciando con ello su regreso a la ciudad.[95]

Así, le recuerda al cardenal romano que Ginebra, lejos de distanciarse de ellos, recupera los verdaderos principios de la Iglesia de Cristo, olvidados por la romana.[96] Esta Iglesia originaria se reconoce, según el reformador, en *tres* aspectos principalmente: *doctrina, disciplina* y *sacramentos*.[97] Es decir, si un mes antes Calvino señalaba en la *Institución* que la disciplina era parte de la jurisdicción eclesial (IRC 1541, vol. II, p. 137), ahora la incorpora sin más como *tercer signo o marca de la verdadera Iglesia*.[98] Gracias a la disciplina, la Iglesia podrá mantener el orden a través de la depuración de aquellos miembros que no sigan sus reglas morales y doctrinales. Calvino —al decir de Ganoczy— se vuelve así buceriano sin dejar de ser luterano.[99] No obstante, como vamos a ver a continuación, será un buceriano con matices puesto que desarrollará nuevos argumentos para justificar una jurisdicción disciplinar *propiamente* eclesiástica, algo que nunca pretendió el reformador estraburgués.

---

95. *Vid.* J. Rilliet, *Calvin*, París, Fayard, 1963, p. 129 y también D. Crouzet, *Jean Calvin*, París, Fayard, 2000, p. 154. Sobre su compromiso con Ginebra, el propio Calvino declara: «Et combien que la vraie religion fût jà dressé et établie et la forme de leur église corrigée avant qu'illec fusse appelé, néanmoins, pour ce que j'ai non seulement approuvé par ma voix et opinion, mais aussi me suis parforcé tant qu'il m'a été possible, de conserver et confirmer les choses par avant instituées par Farel et Viret, je ne puis être bonnement forclos ni séparé d'iceux en cette causse» (*Épître à Sadolet*, *op. cit.*, pp. 66-67). Alain Dufour considera, sin embargo, que para Calvino, en esta disputa los ginebrinos no eran lo importante, sino la defensa de la doctrina reformada: *vid.* su «Le mythe de Genève au temps de Calvin», *Revue Suisse d'Histoire*, 9, 1959, pp. 498-518, p. 498.

96. *Épître à Sadolet*, *op. cit.*, p. 100.

97. «Comme ainsi soit donc que la santé et fermeté de l'Église consiste principalement et soit ornée de trois choses: savoir est, de doctrine, de discipline et de sacrements [...]» (*Épître à Sadolet*, *op. cit.*, p. 83).

98. Otras Iglesias calvinistas se acogerán después a esta definición: la *Confesión de Fe* escocesa de 1560 (art. 18) o la belga de 1561 (art. 29) nos proporcionan dos ejemplos. Ambas se recogen, entre otras, en la compilación *The evangelical Protestant Creeds*, vol. III, Grand Rapids, 1966. No obstante, no deja de haber intérpretes del reformador que niegan que la disciplina constituya una tercera marca, aun asumiendo su lugar principal en su eclesiología, como J. Courvoisier («La dialectique dans l'Ecclésiologie de Calvin», en *Regards contemporains sur Jean Calvin. Actes du Colloque Calvin, Strasbourg, 1964*, París, PUF, 1965, pp. 86-101, pp. 88-89).

99. *Vid.* Ganozcy, *Calvin, théologien de l'Église et du ministère*, *op. cit.*, p. 192. Bouswma interpreta la influencia de Bucero sobre Calvino de un modo más general, atribuyendo al reformador de Estrasburgo una dirección paternal [*paternal guidance*] sobre Calvino a lo largo de su vida: *vid. John Calvin*, *op. cit.*, pp. 21 y ss.

El pecado original como deuda

En su justificación de la potestad de la Iglesia Calvino sigue un curso argumental en muchos aspectos semejante al seguido por la tradición católica para fundamentar teológicamente el derecho penal eclesiástico. En ambos casos, la idea de pecado (original y personal) sirve como eje.

Por parte católica —siguiendo aquí a Harold Berman—,[100] recordemos que fue Anselmo de Bec en su obra *Por qué Dios se hizo hombre* (*Cur Deus homo*, 1098) quien primero empleó un punto de vista jurídico al defender que el sacrificio de Cristo era el único medio posible para que la humanidad expiara el pecado cometido contra Dios. Para san Anselmo, la *iustitia* o rectitud de Dios exige que *se pague el precio* del pecado cometido por el primer hombre. Dios le habría dado a su criatura la bienaventuranza con la única condición de que ésta se sometiese libremente a su Voluntad. Ante la desobediencia de Adán y Eva la justicia divina exigía que se les castigase conforme a su pecado y se diese satisfacción a Dios por su deshonra. Al no poder ser el castigo proporcional a la falta —esto exigiría la aniquilación de nuestra especie—, no cabía otra manera de expiarla que el sacrificio de Cristo, pues sólo éste es proporcional a la magnitud del pecado original.[101]

Según Berman, la redención obrada por Cristo sería jurídicamente análoga a una transacción: si el sufrimiento de los descendientes de Adán y Eva constituye el pago de su desobediencia, la deuda con Dios sólo pudo saldarla la muerte de Cristo. Pues bien, para Calvino esta deuda es aún más radical. Por un lado, está, en efecto, el pecado de desobediencia: Adán y Eva se apartan de la Palabra de Dios al desobedecer su prohibición de probar los frutos del árbol del bien y del mal.[102] La desobediencia sumió al mundo en el caos, corrompiendo completamente a

---

100. *Vid.* Harold J. Berman, *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, México, FCE, 1996.

101. *Vid.* Berman, *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, *op. cit.*, pp. 186 y ss. El *Cur Deus Homo* se encuentra en PL, vol. 158, cc. 360c-431a. Una edición crítica anotada es la de R. Roques, *Pourquoi Dieu s'est fait homme?*, París, Cerf, 1963.

102. La edición de la *Institución* de 1541 que aquí estamos siguiendo recoge esta idea a lo largo de todo el cap. II, titulado *De la congnoissance de l'homme* (IRC 1541 vol. II, pp. 81-195), pero no el texto más explícito al respecto que es añadido por Calvino en la edición de la IRC de 1560 (IRC 1560 II, I, 4). Sobre este punto, *vid.* también la tesis doctoral de J. Colomer, *Causa de Dios y «cosa pública» en Calvino*, Barcelona, Facultad de Teología, 1982, vol. 1, p. 83.

nuestra especie. La redención de este pecado, nuevamente, sólo podría obrarla Cristo con su sacrificio: si nuestra corrupción es total, sólo Él puede lograr una regeneración completa.[103]

Pero para Calvino, nuestra deuda con Dios es, además, ontológica. En efecto, la responsabilidad moral es incluso anterior a la desobediencia, pues se deriva de nuestra misma condición de criaturas.[104] Como soberano, Dios no sólo permite, quiere y decreta lo que los hombres han de hacer —de lo contrario los juicios divinos dependerían de la voluntad humana—, sino que también elige a unos y reprueba a otros *ante praevisa merita*, sin atender a las obras, pues si no fuera así, no imperaría su sola gracia.[105] ¿Dónde fundar entonces la responsabilidad moral? Se derivará de nuestra dependencia ontológica: como creación divina, *el sujeto ha adquirido deberes para con Dios y sólo con servicio y obediencia cumple con ellos*. La consagración monástica de la vida *ad majorem Dei gloriam* encuentra en la doctrina de la responsabilidad calviniana su correlato ontológico.[106]

De ese modo, el sacrificio de Cristo abolía la deuda de la ofensa de desobediencia originaria. Pero, en virtud de la deuda ontológica contraída con el Creador, el sujeto estaba igualmente obligado a obedecer la Voluntad divina, tal como ésta se manifiesta en su Ley. El esquema jurídico de la deuda se traslada así del pecado original a los pecados personales. En efecto, aun cuando el pecado original ya no nos sea imputable en virtud de los méritos de Cristo, la trasgresión de los mandatos divinos explicitados en las dos Tablas suponían un pecado personal, en tanto implicaban una ofensa contra Dios y su moral.[107] Al interpretar estos mandatos como leyes divinas positivas, la desobediencia pasa a ser un delito del que cabe exigir igualmente reparación.

---

103. *Vid.* IRC 1541, vol. II, p. 88.

104. Entre los más destacados defensores de esta interpretación se cuenta Auguste Lecerf (1872-1943), quien se ocupó de ella en su tesis *Determinisme et responsabilité dans le système de Calvin* (París, Imprimerie Henri Jouve, 1895).

105. Como ejemplos de las tesis señaladas pueden citarse dos textos: IRC 1541, vol. III, pp. 62-63; pp. 103-105. Estos temas están ampliamente recogidos en el cap. VIII, titulado *De la predestination et providence de Dieu* (IRC 1541 vol. III, pp. 57-131).

106. IRC 1541 vol. II, p. 292.

107. La justicia de Cristo *se imputa*, se atribuye, por tanto, a los sujetos, sin necesidad de cambio interno ontológico alguno, haciendo que sean, al tiempo, justos y pecadores, *simul iustus et peccator* (IRC 1541 vol. II, p. 253). Asimismo, IRC 1541 vol. II, p. 263.

El pecado personal como delito

Volvamos por un momento al catolicismo del siglo XII, cuando comienza a desarrollarse la distinción entre pecado y delito, tras lograr la jerarquía eclesiástica jurisdicción exclusiva sobre aquél: todo acto castigado por los poderes laicos se concebirá desde entonces como violación del derecho secular y nunca más como violación de la ley de Dios.[108] Así nació el derecho penal católico, cuya justificación teológica suele remontarse a la *Ética* de Pedro Abelardo.[109] Allí se establecen las tres condiciones básicas requeridas por un acto para que un tribunal eclesiástico pudiera juzgarlo como pecado: gravedad, manifestación externa y escándalo para la Iglesia. Estas condiciones se proyectarán desde entonces sobre la codificación canónica —ya en las *Decretales de Gregorio IX* (1234), por ejemplo, cuya última parte se dedica al derecho penal eclesiástico.[110]

Como es sabido, el pecado iba más allá de su manifestación observable (la conducta externa), pues, remitía, en última instancia, a la conciencia, a la *motivación* del acto, al *carácter* del pecador, a sus *intenciones*. La Iglesia medieval distribuyó su autoridad sobre los pecados según esta división. Aquellos que remitían al *fuero interno* eran juzgados por el sacerdote que, facultado por su ordenación, accedía a las conciencias a través del

---

108. Sobre la relación entre pecado y delito, *vid.* Berman, *La formación de la tradición jurídica de Occidente, op. cit.*, pp. 197 y ss.

109. Pedro Abelardo, *Ethica seu liber dictus scito te ipsum*, PL, vol. 178, cc. 603-676. *Vid.* Berman, *La formación de la tradición jurídica de Occidente, op. cit.*, pp. 199 y ss.

110. De hecho, las *Decretales de Gregorio IX* constituyeron la fuente principal de los comentarios del derecho eclesial hasta la publicación del Código de derecho canónico de 1917. *Vid.* J. Gaudemet, *Église et cité. Histoire du droit canon*, París, Montchrestien, 1994, pp. 398-399. Sobre el derecho penal eclesial católico, *vid.* Berman, *La formación de la tradición jurídica de Occidente, op. cit.*, pp. 197-210. Calvino negará autoridad a las *Decretales* al cuestionar que los papas sean en sentido alguno fuente de derecho eclesiástico. No obstante, dedicará considerable atención al *Decreto de Graciano* (c. 1130-1140), la compilación de legislación canónica anterior al siglo XII, de la que se servirá para argumentar contra la Iglesia romana, mostrando su contradicción con la actividad disciplinar de la antigua Iglesia, recogida en los cánones del *Decreto*. Conviene advertir que el *Decreto* era algo más que una simple compilación: al aportar soluciones a las contradicciones entre los textos y añadir sus propias interpretaciones, la obra se convirtió en un trabajo *doctrinal* —*vid.* J. Gaudemet, *Église et cité, op. cit.*, p. 396. El conocimiento que Calvino demuestra del mismo se puede apreciar en las tres columnas de citas del *Decreto* compiladas por J. Benoît, en el índice de su edición crítica (IRC vol. 5, pp. 69-71). *Vid.*, además, M. Reulos, «Le decret de Gratian chez les humanistes, les galicans et les réformés français du XVIe siècle», en VV.AA., *Studia Gratiana*, vol. 2, Bolonia, Instituto Giuridico (Universitá di Bologna), 1954, pp. 679-696.

sacramento de la penitencia. En cuanto a su dimensión pública, el *fuero externo*, correspondía su revisión al juez eclesiástico en virtud de su autoridad jurisdiccional.

No obstante, como ya vimos a propósito de Bucero, el control disciplinar se convirtió en un asunto delicado entre los reformadores. Hay que ser conscientes de que cuando Lutero niega, contra Roma, una jurisdicción eclesial más allá de la predicación de la Escritura y la administración de los sacramentos traspasa, de hecho, al poder civil el control de la disciplina. Los teólogos juristas alemanes que le sucedieron como Philipp Melanchthon, el ya citado Johannes Eisermann o Johann Oldendorp abundaron en esta tesis argumentando que era función del magistrado tanto regular la Iglesia visible a través de leyes positivas, como pagar, supervisar y disciplinar a sus funcionarios eclesiales.[111] Todo esto reforzó el poder de los magistrados hasta límites insospechados puesto que se les hacía responsable tanto de la Primera Tabla del Decálogo (legislar el orden eclesial y doctrinal) como de la Segunda (legislación moral y penal, sobre propiedad, familia, etc.). En palabras de John Witte:

> Al concederle al magistrado poder sobre la doctrina y la liturgia religiosa, extendían de hecho su poder —al menos parcialmente— sobre el reino celestial. Glorificando al príncipe como la máxima autoridad legal en el reino terrestre, comprometieron gravemente los controles [*checks and balances*] sobre la baja *Obrigkeit* [*magistratura*]. Al darle al magistrado poder exclusivo para definir la forma legal y la función de la Iglesia y la familia, comprometieron los controles institucionales que los órdenes doméstico y eclesiástico hubieran podido imponer sobre la política. He aquí entonces al magistrado cristiano, directamente nombrado por Dios, ostentando plena autoridad legal sobre la comunidad y sin rivales institucionales de importancia.[112]

Pues bien, ante esta situación, que Calvino bien pudo observar en Estrasburgo, cabría interpretar su propia empresa doctrinal como una tentativa para recuperar la facultad jurisdiccional

111. Sobre estos tres teólogos-juristas, *vid.* Witte, *Law and Protestantism*, *op. cit.*, pp. 119-175.

112. Witte, *Law and Protestantism*, *op. cit.*, p. 173.

de la Iglesia sobre el fuero externo. Esto es, retomar su potestad para juzgar el pecado y someter al trasgresor al castigo correspondiente, en vez de ceder tal competencia a las autoridades civiles. Para Calvino, la disciplina es la *jurisdicción* que Dios ha puesto en manos de la Iglesia para *mantener el orden* en la comunidad de fe:

> Así que cuando la Iglesia excluye de su comunidad a los que son manifiestamente adúlteros, fornicadores, ladrones, saqueadores, homicidas, sediciosos, camorristas, falsos testigos, depravados, borrachos, glotones, estafadores, perjuros, blasfemos y gentes semejantes que no se dejan corregir con amonestaciones, no obra irracionalmente, sino que ejerce la *jurisdicción* [*juridiction*] *que Dios le ha otorgado*.[113]

Hemos visto ya cómo la máxima de la teología moral calviniana es la obediencia a la Voluntad de Dios como única guía de conducta o, lo que es lo mismo, la obligación de los cristianos de adecuar sus vidas a la ley divina. El pecado personal, según decíamos en el epígrafe anterior, es para él una desobediencia a los mandatos divinos que debe ser castigada. Pues bien, Calvino defenderá correlativamente que la Iglesia pueda imponer sus propias sanciones sobre aquellas acciones del cristiano que contradicen o trasgreden aquellos preceptos divinos que ella misma está encargada de enseñar. Del mismo modo, mantendrá que la propia Iglesia será la encargada de juzgar la trasgresión de sus ministros, es decir, delitos eclesiales que serán señalados convenientemente en las *Ordenanzas eclesiásticas*, como veremos más adelante.

Esto supone, en primer lugar, determinar qué pecados puede juzgar la Iglesia. Ningún castigo puede ser administrado si la falta no cae en alguno de los actos prohibidos por la ley divina. *Nulla poena sine lege* o, en otros términos ya empleados por Pedro Lombardo en el siglo XII: no hay pecado sin prohibición previa.[114] Como consecuencia, y en términos contemporáneos: *todo lo moralmente relevante ha de ser sancionado jurídicamente*. En principio, por tanto, serán juzgables aquellos delitos que supon-

---

113. IRC 1541 vol. II, pp. 137; subrayado nuestro.

114. «Non enim consisteret peccatum, si interdictio non fuisset» (Pedro Lombardo, *Sententiarum Libri Quatuor*, PL, vol. 192, cc. 519-964; la cita se encuentra en la c. 734).

gan una trasgresión de las Tablas del Decálogo —si bien cabe suponer que también aquí se aplicaría la *hermenéutica de la sinécdoque*, tan querida del reformador.

La Iglesia podrá depurar así los pecados cometidos por sus fieles y ministros en virtud de esta facultad disciplinaria derivada del *poder de las llaves*.[115] Como defendía ya Bucero, es necesario apartar de la comunidad a quienes lleven una vida inmoral e impía —con el fin de que no *contaminen* al resto de los fieles—, pero también, añade Calvino, la disciplina tiene un valor a la vez ejemplarizante y correctivo: el castigo incitará al pecador a desistir de sus vicios y volver a la comunidad, convenientemente rehabilitado; a quienes lo observen les servirá de lección para evitar el pecado.[116]

Para que la Iglesia pueda ejecutar esta labor disciplinaria debe contar con instrumentos adecuados, incluyendo aquí la excomunión, el más poderoso de ellos.[117] Según el reformador francés, la Iglesia, como el Estado, podrá modificar la conducta de los fieles *siempre que se abstengan de juzgar las conciencias*: el *fuero interno* sólo puede ser juzgado por la divinidad. Al negar el sacramento del orden, y con éste el de la penitencia, la Reforma cierra el acceso del clero católico a la conciencia del cristiano, restringiendo el ámbito de la disciplina o derecho penal eclesial.[118]

Desde el punto de vista del Derecho penal, tanto la separación entre delito y pecado que se inicia en el siglo XII como la negativa a juzgar en conciencia al criminal inspirada por el protestantismo 4 siglos después, suponen dos pasos decisivos en la constitución de la Modernidad jurídica. Sin embargo, la contribución de Calvino a este proceso nos resulta ambigua, como en general lo es la de la tradición cristiana en su conjunto. Es cierto que en el derecho canónico católico *no todo pecado es delito*, es decir, no toda trasgresión de la ley de Dios está tipificada como punible. Menos aún podrá serlo en la disciplina protestante que excluye de su ámbito de acción el *fuero interno* —la conciencia—

---

115. Comentando, una vez más, Mt. 18: IRC 1541 vol. II, p. 137.

116. IRC 1541 vol. II, pp. 137-138.

117. *Vid.* IRC 1541 vol. II, p. 140.

118. En realidad, la negativa a juzgar las intenciones o motivaciones del pecador ateniéndose exclusivamente a su conducta externa fue una idea anticipada ya por Pedro Abelardo en el siglo XII, si bien la Iglesia católica no la incorporó a su doctrina. *Vid.* Berman, *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, *op. cit.*, p. 201.

del creyente. Sin embargo, en general, protestantes y católicos estarán de acuerdo en afirmar que si bien no todo pecado es delito, sí que *todo delito es, por su propia esencia, pecado*. Y es que la moral religiosa constituye el último referente de la Ley, como hemos visto.

En este sentido, aun cuando Calvino se comprometiese a respetar el fuero interno, parece dudoso que aceptase una separación neta entre delito y pecado. Como nos recuerda Marianne Carbonnier, para Calvino no hay delitos y penas puramente profanas puesto que la esfera penal remite siempre a normas sagradas y, por lo tanto, su trasgresión supone siempre una ofensa a Dios.[119] Que deba ser reparada jurídicamente no debe ocultar que la trasgresión lo es en última instancia en cuanto *pecado*.[120]

Autores como John Witte mantienen que el caso de Calvino sugiere más bien que la organización del derecho penal estatal anglosajón pudo inspirarse en los propósitos asignados a la disciplina eclesiástica.[121] Si se acepta que el derecho debe contar con un fundamento moral, será función del sistema penal castigar las faltas contra los valores asumidos por la sociedad. A través del Derecho penal, el Estado, como garante de estos valores, ejercerá la *prevención*, obtendrá la *retribución* de la falta y procurará la *rehabilitación* del criminal. Según Witte, estos tres principios rectores del derecho penal moderno en los países anglosajones tendrían su origen en los tres usos de la ley moral (civil, teológico y pedagógico), ordenadores del derecho penal moderno.[122]

---

119. *Vid.* M. Carbonnier, «Le droit de punir et le sens de la peine chez Calvin», *Revue d'Histoire et Philosophie Religieuse*, 54, 1974, pp. 187-201, p. 188.

120. En un sentido, por lo demás, tampoco ignorado por la tradición católica: «Los juristas católicos se preocupaban ante todo por medir la ofensa contra Dios. Veían los "indicadores externos" como recursos dados por Dios con ese propósito. [...] Reconocieron que el derecho eclesiástico se aplica en el fuero terrenal de la Iglesia, no en el fuero celestial, y que por tanto debe proceder de acuerdo con las normas de objetividad y generalidad; sin embargo, no vieron un conflicto esencial, sino, antes bien, una armonía básica entre esas normas y las normas de la justicia divina» (Berman, *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, *op. cit.*, pp. 201-202).

121. *Vid.* J. Witte, «Moderate Religious Liberty in the Theology of John Calvin», *Calvin Theological Journal*, 31, 1996, pp. 359-403, p. 395.

122. *Vid.* J. Witte, «The Three Uses of the Law: a Protestant Source of the Purposes of Criminal Punishment?», *Journal of Law and Religion*, 10, 1994, pp. 433-465, pp. 464-465.

> Así, mediante la prevención (*deterrence*), el derecho pretende que el castigo sea lo suficientemente oneroso como para impedir la reincidencia. A través de la *retribución*, el derecho penal castiga públicamente al delincuente con el fin de inducirle a arrepentirse y reconciliarse con la comunidad y con Dios. En el caso de los juristas, se pone énfasis en la necesidad de la comunidad de participar en la venganza del incumplimiento de la ley; en el caso de los teólogos, su objetivo está puesto en vengar la violación de la ley moral. Unos y otros persiguen la reconciliación con Dios del criminal. El tercer objetivo de la pena es la *rehabilitación* o reforma cuyo fin es restaurar en la comunidad el respeto de la ley moral. Los teólogos se concentran exclusivamente en la reeducación moral de un pecador que ha sido justificado, mientras que los juristas persiguen la reeducación de todas las personas, incluidos los criminales convictos.[123]

Con independencia de si la tesis de Witte es o no adecuada para interpretar el pensamiento jurídico-teológico del reformador, parece claro que se puede analizar la disciplina desde una perspectiva netamente jurídica, como un sistema penal eclesial cuyo fin es controlar el pecado y mantener el orden en la comunidad de fieles y en sus ministros, *sin coacción física*. Tal como se manifiesta ya en la segunda redacción de la *Institución*, la *potestad coactiva* eclesial será exclusivamente de orden *espiritual*. La Iglesia estará facultada para reprender y excomulgar[124] —expulsar momentáneamente de la comunidad de fe al pecador hasta que se rehabilite—, pero no tendrá poder *coactivo material* o *físico* para aplicar penas como la tortura, cárcel, exilio, muerte.[125] Estos

---

123. *Vid*. Witte, «The Three Uses of the Law», *op. cit.*, pp. 452-457.

124. *Vid*. IRC 1541 vol. II, pp. 140-141. Asimismo, IRC 1541 vol. II, p. 140.

125. Actualmente, la distinción entre pena espiritual y material sería complicada de asumir, puesto que no podríamos aceptar que históricamente el castigo *espiritual* de la excomunión tuvo menos implicaciones *materiales* que el exilio, cuando sabemos que ambos significaban la exclusión del cuerpo social en un mundo en el que la comunidad era el único modo de sobrevivir. Sin embargo, la distinción entre poder coactivo *material* y *espiritual* es ampliamente empleada en la tradición católica. Nosotros la empleamos aquí como medio *heurístico*, al ser términos comúnmente usados y aceptados en la época que escribía Calvino. Como veíamos más arriba, autores como Marsilio, Ockham o Lutero, no escatimaron esfuerzos para negarle el poder coactivo material a la Iglesia —reivindicado por aquélla como parte de la *plenitudo potestatis*. No hay que olvidar que la potestad coactiva material llevaba anejo el uso del *ius gladii*, reconocido en el derecho romano como la potestad de infligir castigos de sangre o muerte a través de fuerza armada. Sobre estos y otros asuntos relacionados con la potestad coactiva eclesial y sus relaciones con el poder civil puede leerse el estudio histórico de R. Castillo Lara, *Coacción eclesiástica y Sacro Romano Imperio*, Turín, Augustae Taurinorum, 1956.

últimos serán castigos impuestos sólo por el poder civil, en muchas ocasiones, ante los mismos casos juzgados anteriormente por la Iglesia. Ahora bien, los fines del derecho penal civil y el derecho penal eclesial protestante pueden ser los mismos, pero no así sus *medios*. Y en relación con sus medios, así sus penas.

Hasta aquí las bases doctrinales de la disciplina calviniana, pero el reformador francés no se limitó a teorizar sobre el fundamento del derecho, sino que él mismo llevó a la práctica las tesis que le vemos defender en sus escritos. La condición que puso el reformador a su vuelta a la ciudad de Ginebra fue la de establecer un marco jurídico regulador de la vida de la Iglesia y sus ministros y que sirviese, además, de fundamento para controlar la conducta de sus fieles. A continuación, tras explicar las razones que mueven a la ciudad a pedir la vuelta del reformador que había expulsado tres años atrás, veremos cómo estas ideas teológicas sobre la disciplina y la jurisdicción eclesial que acabamos de analizar toman cuerpo en las *Ordenanzas eclesiásticas* ginebrinas que vieron la luz en 1541.

5. **La instauración de la disciplina eclesiástica en Ginebra**

En 1538 Farel y Calvino fueron expulsados de Ginebra para evitar que sus propuestas eclesiológicas suscitasen la ira de Berna y provocasen el desamparo de la recién instaurada república ante las tropas francesas y saboyanas. No obstante, los *guillerminos* supieron aprovechar el descontento que provocarían las restricciones impuestas sobre la autonomía ginebrina por el tratado suscrito con Berna ese mismo año, y en las elecciones de 1541 se alzaron con la victoria frente a los *articulantes*. Que Calvino volviese para continuar su tarea suponía para los guillerminos la afirmación de la autonomía eclesiástica de la ciudad frente al culto luterano de Berna,[126] aun cuando, como ya sabemos, el propio Calvino careciese por entonces de una eclesiología completamente elaborada que implantar en la ciudad del Léman. De hecho, tanto guillerminos como articulantes coincidían en depositar el control de la Iglesia en manos de los magistrados, si-

---

126. Aunque puede dudarse de si los propios guillerminos estaban auténticamente comprometidos con su empresa, como sugiere Naphy: *Genevan Reformation*, p. 42.

guiendo el ejemplo de las ciudades suizas y contra el criterio que defendería Calvino.[127] Si bien, como observa con ironía Monter, al buscar la restauración de la iglesia de Farel los guillerminos propiciaron inadvertidamente la inauguración de la de Calvino.[128]

Calvino recibe la invitación para retornar el 13 de septiembre de 1541. Animado por Farel y por los pastores de Zurich,[129] decide aceptarla pero no sin imponer ciertas condiciones: sólo volverá si la magistratura se compromete a dotar a la ciudad de una *constitución eclesiástica regulada conforme a la Palabra de Dios*. Y su petición es aceptada: el Consejo General (*Conseil Général*) aprueba el 20 de noviembre de 1541 las *Ordonnances ecclésiastiques*, concebidas y redactadas por el propio Calvino para dotar a la Iglesia de Ginebra de una organización propia.[130] Su inspiración teológica fue la propia *Institución de la religión cristiana* de 1539 y, en palabras del propio Calvino, el Evangelio:

> Es cosa digna de recomendación sobre todas las demás que la doctrina del Santo Evangelio de nuestro Señor sea bien conservada en su pureza y que la Iglesia cristiana sea debidamente sostenida, que la juventud venidera sea fielmente instruida y que el hospicio se mantenga en buen estado para asistir a los pobres. Esto sólo es factible si hay una cierta regla y manera de vivir, para lo cual todos deben conocer el deber de su oficio. A este propósito, nos ha parecido bueno que el gobierno espiritual, tal como el Señor nos lo mostró e instituyó según su Palabra, se redacte en forma debida para que esté vigente y se observe entre nosotros. Y así hemos mandado y establecido que se siga y guarde en nuestra ciudad y territorio la disciplina [*police*] eclesiástica que sigue, pues nos parece que proviene del Evangelio de Jesucristo.[131]

---

127. *Vid.* Naphy, *Genevan Reformation*, p. 43. Esto invalida antiguas interpretaciones del retorno de Calvino, como la defendida por Choisy (*La Théocratie à Genève au temps de Calvin*, Ginebra, Egimann, 1897, p. 45).

128. *Vid.* Monter, *Calvin's Geneva*, p. 70.

129. Los pastores de Zurich insisten en recordarle a Calvino la importancia estratégica de Ginebra para la fe reformada por ser una ciudad situada entre Alemania, Francia e Italia: *vid.* CO 11, cols. 186-188: carta del 4 de abril de 1541.

130. «Les ordonnances de l'eglise hont estés passees sans contredicte»: *vid. Registres du Conseil de Genève* vol. 35 f. 406: *vid.* RCP 1, p. 1, n. 1. El proyecto inicial del texto de las *Ordonnances ecclésiastiques* de 1541 se encuentra en las obras completas del reformador: CO 10, 15-30. Nos servimos de la edición incluida en RCP I, pp. 1-13. Esta edición fue la promulgada por la magistratura e incluye añadidos de ésta al proyecto de Calvino, con el objetivo de garantizar las prerrogativas del poder civil frente a la disciplina eclesiástica. Siguiendo la edición citada, señalamos estos añadidos con cursivas.

131. *Ordonnances ecclésiastiques*, p. 1.

¿Qué obligaciones serán éstas? Cabría decir que Calvino pretendía ante todo regular la *disciplina interna* de la Iglesia a efectos de salvaguardar su ordenación y pureza doctrinal y, como Bucero, se apoyará en cuatro oficios *instituidos por Dios* para el gobierno de su Iglesia: *pastores*, *doctores*, *ancianos* y *diáconos*.[132] A los dos primeros les corresponderá la disciplina de edificación y santificación. A los ancianos les corresponderá aplicar la coerción disciplinar, vigilar su observancia. Ahora bien, a diferencia de Bucero, Calvino se cuidará de subordinar la Iglesia a la magistratura. El juramento que prestaban los ministros para desempeñar su cargo les imponía fidelidad a la Iglesia y lealtad a las autoridades civiles, pero condicionada: *la obediencia estará siempre subordinada a la libertad de predicación*.[133]

Así, a los pastores les corresponde predicar la Biblia con el fin de instruir, exhortar y reprender a los fieles por sus faltas, tanto en privado como en público, administrar los sacramentos y hacer correcciones fraternas junto con los *ancianos*. También tienen la función de conservar la doctrina, de modo que si surgen diferencias en este campo, deben arreglarlas en común. Si no son capaces de solventar sus diferencias en solitario, deben pedir opinión a los *ancianos* y si aun así no se consigue terminar con el debate, la causa debe ser trasladada al magistrado, encargado, en último término, de mantener el orden.[134] He aquí, por tanto, la primera diferencia con Bucero: mientras que éste entregaba el control doctrinal a los magistrados en cooperación con los ministros eclesiales, Calvino lo pone exclusivamente en manos de estos últimos aceptando la participación del poder civil como árbitro exclusivamente en casos extremos.[135] No es labor del magistrado imponer la doctrina.

En cuanto a la incorporación de pastores, Calvino se cuida de establecer en las *Ordonnances* un procedimiento para coordi-

---

132. *Ordonnances ecclésiastiques*, p. 1. De la misma opinión es Harro Höpfl (*The Christian Polity of John Calvin*, p. 91).

133. « [S]ujet et obéissant aux lois et au Magistrat en tant que mon office le portera, c'est-à-dire sans préjudicier à la liberté que nous devons avoir d'enseigner selon qe Dieu nous le commande et faire les choses que sont de notre office». El juramento de los ministros eclesiales data del 17 de julio de 1542. Su título completo es *Mode et forme de serment et promesse que les ministres évangéliques, admis et reçus en la cité de Genève, doivent faire entre les mains des seigneurs syndics et Conseil de la dite cité*. El texto puede leerse en *Calvin, homme d'Église*, París-Ginebra, Je Sers-Labor et fides, 1936, pp. 46-47.

134. *Ordonnances ecclésiastiques*, p. 2-3.

135. Nos apoyamos aquí en Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, p. 93.

nar en este punto la Iglesia y el Estado —del que recibirán su salario.[136] Una vez reconocida la *vocación* en el futuro pastor, mediante un examen en el que prueba que conoce la Escritura y es capaz de comunicarla a los fieles,[137] su elección se hace conforme a la tradición de la Iglesia antigua: los nuevos candidatos son elegidos por los pastores de la Iglesia; una vez hecha la elección, es función del Consejo de la ciudad aprobar al candidato que, sólo en último lugar, se presentará al pueblo para su aceptación final. Este papel central que ocupa la magistratura en la elección de pastores no estaba recogido en el texto de Calvino sino que fue añadido en el texto oficial.[138] Ahora bien, para poder evaluar la influencia real del Estado en la elección de los pastores debemos considerar que, tal como indica Höpfl, en vida de Calvino el Consejo no rechazó ninguna propuesta de nombramiento.[139] La elección de pastores se realiza, *de facto*, por *cooptación*, ya que ni el poder civil ni el pueblo *eligen* al candidato, sino que meramente lo *aceptan*, tal y como era costumbre, según el reformador, en la Iglesia antigua.[140] No hay que confundir, en consecuencia, aprobación o consentimiento del ministerio *in loco populi* con elección democrática.[141]

---

136. *Vid*. Lambert, *Preaching, Praying and Policing...*, p. 222. Asimismo puede leerse el artículo de J.-F. Bergier, «Salaires des pasteurs de Genève au XVIe siècle», en *Mélanges d'histoire du XVIe siècle offerts à Henri Meylan* [*Travaux d'Humanisme et Renaissance* 110], Ginebra, Droz, 1970, pp. 159-178.

137. *Ordonnances ecclésiastiques*, p. 2. El proyecto añadía algo que no se introdujo en el texto final: «estant premierement apprés l'examen fayct presenté à la Seigneurie» (RCP I, p. 2, n. 3).

138. El texto de Calvino se recoge en IRC 1545 IV, 4, 12. El texto oficial en *Ordonnances ecclésiastiques*, p. 2.

139. *Vid*. Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, p. 92. Kingdon matiza, no obstante, en este punto: la magistratura ginebrina despidió pastores, luego se puede concluir que servían a plena satisfacción del gobierno: «John Calvin's Contribution to Representative Government», en P. Mack y M.C. Jacob (eds.), *Politics and culture in early modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 183-198, p. 193. Los ejemplos suministrados por Lambert (*Preaching, Praying and Policing...*, p. 229, n. 14) ofrecen evidencia en ambos sentidos. No obstante, sobre las circunstancias de las deposiciones de pastores *vid*. Naphy, *Genevan Reformation*, pp. 57-59.

140. La elección de la que hablamos no es la *vocación interna*, secreta, gracia de Dios, por la que el ministro tiene la convicción de ser llamado al servicio de Dios. Aquí nos estamos refiriendo al reconocimiento de aptitudes o gracias que tiene el elegido para desempeñar un determinado oficio; reconocimiento que pertenece al orden público eclesial: la *vocación externa*. Para las diferencias entre ambas vocaciones *vid*. IRC 1545 IV, 3, 11.

141. De ahí que nos resulte curiosa la interpretación de este proceso en términos de *accountability* efectuada por Kingdon («John Calvin's Contribution to Representative Government», *op. cit.*, p. 192). Ganozcy afirma que Calvino, siguiendo a Bucero, rechaza la democracia eclesial puesto que termina por situar en la élite eclesiástica (pastores

Al de los pastores sigue el oficio de los *doctores*, que consiste en enseñar a los fieles la verdadera doctrina, ayudarles a comprender la teología inspirada en el Nuevo y el Antiguo Testamentos. Para que dicha enseñanza sea beneficiosa, según Calvino, se les debe instruir desde niños en lenguas y ciencias humanas para lo cual se prevé la constitución de un colegio en el que se formen los futuros ministros de la Iglesia, así como los futuros cargos civiles de la ciudad. Los profesores y doctores estarán sujetos a la disciplina eclesiástica, como lo están el resto de los ministros.[142]

A los *ancianos* corresponde el aspecto coercitivo de la disciplina, pues les toca ejercer la función de vigilancia sobre la vida privada y pública de los fieles. Los ancianos serán doce personas conocidas por sus buenas costumbres que el magistrado ha de elegir —así lo disponen las *Ordonnances*— del siguiente modo: dos de ellos han de provenir de entre los miembros del *Pequeño Consejo*, cuatro del *Consejo de los Sesenta* y seis del *Consejo de los Doscientos*.[143] Es prudente, dice el texto, que entre los elegidos haya ciudadanos de todos los distritos para que toda la ciudad esté convenientemente controlada.[144] ¿Significa esta elección que la disciplina impuesta por los ancianos se deja en manos de la magistratura? No parece ser el caso, puesto que, desde el momento de su nombramiento como *anciano*, el antiguo miembro de cualquiera de los consejos señalados se convierte en un miembro de la Iglesia, cumple una función en ella y queda sujeto a la disciplina interna de la institución, como

---

y ancianos) el verdadero motor de la elección, haciendo del consentimiento popular un elemento pasivo: *Calvin, théologien de l'Église et du ministère*, *op. cit.*, pp. 309-313). El debate sobre la democracia eclesial en el calvinismo tiene como telón de fondo la disputa entre *congregacionalistas* —favorables a la democratización eclesial— y *presbiterianos* —defensores de la centralización— cuyos protagonistas fueron, respectivamente, Jean Morely, *sire* de Villiers, y Teodoro de Beza, discípulo y continuador de la obra de Calvino. Fue Beza quien terminó imponiendo en Francia el principio sinodal o presbiteriano como gobierno de las Iglesias, principio más coherente con la doctrina calviniana original, por el que se rigen hasta el presente las Iglesias francesas. Sobre estas discusiones, *vid*. R. Kingdon, «Calvinism and Democracy: Some Political Implications of Debates on French Reformed Church Government, 1562-1572», *The American Historical Review*, 69, 1964, pp. 393-401.

142. *Ordonnances ecclésiastiques*, pp. 6-7.

143. *Ordonnances ecclésiastiques*, p. 7.

144. «Et les faudra tellement eslire qu'il y en ayt en chacun quartier de la ville, afin d'avoir l'œil partout, *ce que voulons estre faict*» (*Ordonnances ecclésiastiques*, p. 7). Este principio de selección por distritos o parroquias ya fue considerado por Ecolampadio en Basilea.

cualquier ministro.[145] De hecho, no comparten el poder coactivo de los magistrados, sólo poseen poder coactivo espiritual, puesto que sus correcciones «son medicinas para devolver los pecadores al Señor».[146] La magistratura añadió al proyecto original de Calvino un artículo que insistía en reducir la jurisdicción eclesial a la predicación del Evangelio:

> Y que todo ello se haga de tal modo que los ministros no tengan ninguna jurisdicción civil y no se sirvan sino de la espada espiritual de la palabra de Dios, como san Pablo les ordena. Que por este Consistorio no sea derogada en modo alguno ni la autoridad de la Magistratura ni la de la justicia ordinaria, sino que el poder civil permanezca entero.[147]

Los *ancianos* no utilizan, por lo tanto, más espada que la espiritual de la palabra de Dios y es con ella que podrán reprender a todos los que hablen contra la doctrina aceptada y a los que se muestren adversos al orden eclesiástico. También deberán vigilar las faltas de los fieles, sean secretas o públicas, y castigar a los que se burlen de la corrección eclesial. Sólo en caso de que el amonestado persevere en su actitud, deberán excomulgarle y denunciarle ante la Magistratura. Asimismo, si los crímenes que juzgan merecen algún tipo de castigo que vaya más allá de la corrección verbal y la excomunión, los ministros junto con el *Consistorio* —habiendo oído a las partes en litigio y habiendo reprendido a los culpables—, tienen la obligación de enviar al *Consejo* el caso para que los culpables sean juzgados conforme a la justicia civil.[148]

El cuarto y último ministerio eclesial es el de los *diáconos*, cuyo oficio será el cuidado y asistencia de los pobres, a fin de evitar la mendicidad en la ciudad.[149] Así, los *procuradores* se encar-

---

145. De hecho, la influencia que Calvino ejerció sobre los ancianos era indiscutible ya en 1546 (Naphy, *Genevan Reformation*, pp. 223-224), tanta que en 1553 se trató de quebrar su poder reemplazándolos —*ibíd.*, p. 178.

146. «[I]l n'auroit nulle autorité ne juridiction pour contraindre [...]» (*Ordonnances ecclésiastiques*, p. 11; *vid.* también la p. 13).

147. Este artículo no estaba recogido en el proyecto inicial de Calvino y fue enteramente añadido por la magistratura al texto oficial (*Ordonnances ecclésiastiques*, p. 13).

148. *Ordonnances ecclésiastiques*, pp. 12-13.

149. *Ordonnances ecclésiastiques*, p. 8. Un análisis acerca de la actividad de los diáconos en R. Kingdon, «The Deacons of the Reformed Church in Calvin's Geneva», en *Mélanges d'histoire du XVIe siècle offerts à Henri Meylan*, *op. cit.*, pp. 81-90.

garán de administrar sus bienes, mientras que el *hospitallier* se encarga de alimentarles y cuidarles. Su elección sigue la misma regla que la de los *ancianos*.[150]

¿Y qué ocurre si quien desempeña alguno de estos oficios se aparta de sus obligaciones? Cuando se trate de crímenes civiles cometidos por un ministro, deben ser juzgados por la magistratura, pero los delitos que afectan a la propia disciplina de la Iglesia quedan reservados en primera instancia al Consistorio eclesiástico.[151]

En suma, las *Ordenanzas eclesiásticas* suponen la positivación de la doctrina calviniana sobre el ministerio eclesial y la disciplina de las que nos ocupábamos anteriormente. Ciertamente, algunas de las ideas del reformador sobre la jurisdicción eclesial fueron matizadas por la magistratura en el texto oficial promulgado, pero lo importante es que bajo esta forma jurídica, las ideas de Calvino sobre la organización eclesial y el juicio del pecado trascienden el ámbito teórico de la *Institución de la religión cristiana* para imponerse sobre la ciudad de Ginebra bajo forma de ley. La relevancia de dicha organización disciplinar sólo se podrá medir analizando la acción de las instituciones creadas para soportarla: el *Consistorio*.

El Consistorio

El Consistorio ginebrino fue creado en diciembre de 1541, a raíz de la publicación de las *Ordenanzas eclesiásticas*, si bien ya en los *Artículos* de 1537 se apelaba a su conveniencia al mencio-

---

150. *Ordonnances ecclésiastiques*, p. 7.

151. Los ministros reformados no están exentos de la justicia ordinaria como ocurría entre los eclesiásticos católicos: «Quant [est] des autres crimes dont la première inquisition appartient au Consistoire ecclésiastique, que les commis ou anciens avec les ministres veillent dessus» (*Ordonnances ecclésiastiques*, RCP I, p. 5). Hay faltas que son absolutamente intolerables en un ministro eclesial por las que deben ser depuestos: herejía, cisma, rebelión contra el orden eclesial, blasfemia, simonía, falsedad, perjurio, robo, alcoholismo, usura, juego, asistencia a bailes. Otras requieren amonestación, como es el caso del tratamiento de la Escritura que promueva el escándalo en la comunidad, curiosidad por cuestiones vanas, defensa de doctrinas no aceptadas en la Iglesia, negligencia en el estudio de las Escrituras o en las labores del oficio eclesial, mentira, calumnia, palabras disolutas o injuriosas, avaricia, cólera, propensión a las querellas, indecencia en el vestir, en el gesto o en cualquier forma de comportamiento, etc.: *vid. Ordonnances ecclésiastiques*, p. 6.

nar la necesidad de introducir la práctica de la excomunión en Ginebra.[152] Órgano híbrido que incluye pastores y laicos, es una institución concebida a modo de senado eclesial cuyo fin es instruir al pueblo en las buenas costumbres.[153] Los pastores se agrupan en lo que denominó *Compañía de pastores*, de la cual Calvino fue el moderador permanente. En lo que respecta a los laicos, según las *Ordenanzas eclesiásticas*, han de ser doce miembros de diversos Consejos de la ciudad: dos de ellos han de provenir del *Pequeño Consejo*, cuatro del *Consejo de los Sesenta* y seis del *Consejo de los Doscientos*.[154] Siendo un órgano eclesial sus sesiones estaban presididas, sin embargo, por un síndico como repre-

---

152. Hay más de 21 volúmenes de registros manuscritos en los Archivos del Estado de Ginebra que remiten a la actividad del Consistorio en tiempos de Calvino. Actualmente, sólo se han publicado los procesos correspondientes a los años 1542-1546, y los paleógrafos prosiguen su trabajo sobre la documentación restante: *vid.* R. Kingdon, «The Control of Morals in Calvin's Geneva», en L.P. Buck & J.W. Zophy (eds.), *The Social History of the Reformation*, Columbus, Ohio State University Press, 1972, pp. 3-16, p. 13. En las páginas que siguen, nos limitaremos a dar algunos ejemplos de la actividad consistorial correspondientes a los dos primeros volúmenes publicados, aceptando su carácter tentativo en tanto que se edita todo el material disponible: *vid* R. Kingdon (dir.), *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, vols. 1 y 2, Ginebra, Droz, 1996-2001, que a partir de ahora citaremos como RC seguidos de volumen, páginas y fecha del registro. Sobre el Consistorio ginebrino pueden leerse además del ya citado trabajo de Kingdon, *vid.* Lambert, *Preaching, Praying and Policing...*, pp. 237-278; W. Monter, «The Consistory of Geneva, 1559-1569», *Bibliothèque d'Humanisme et Reanissance*, 38, 1976, pp. 467-484; R. Mentzer, «Le Consistoire et la pacification du monde rural», *Bulletin de la Societé de l'Histoire du Protestantisme Français*, 135, 1989, pp. 373-389. Un análisis de sus procesos matrimoniales se encuentra en R. Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, Cambridge (Mass.)-Londres, Harvard University Press, 1995, pp. 7-30. Para un análisis comparativo de la importancia del Consistorio en Francia, Holanda, Alemania y Escocia, además del ginebrino, puede leerse R.A. Mentzer (ed.), *Sin and the Calvinists. Morals Control and the Consistory in the Reformed Tradition*, Kirksville (Mo.), Truman State University Press, ^{2}2002.

153. Para Calvino el Consistorio tiene el mismo origen que la práctica disciplinar y, por lo tanto, se remonta a la antigüedad cristiana. Sin embargo, sus funciones reemplazan las antiguas del tribunal medieval a cargo del príncipe-obispo de Ginebra: *vid.* Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, *op. cit.*, pp. 11-12. Como institución penal podría citarse como antecedente de dichos tribunales y, por tanto, del propio tribunal calviniano, el Consistorio cardenalicio creado en el siglo XII como tribunal de jurisdicción general (ordinario y de apelaciones). Sobre el Consistorio cardenalicio puede leerse J. Gaudemet, *Église et cité*, *op. cit.*, p. 365; asimismo, Harold J. Berman, *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, *op. cit.*, p. 221.

154. *Ordonnances ecclésiastiques*, p. 7. El Pequeño Consejo tenía dos comités dedicados a asuntos religiosos: uno era el consejo de procuradores del Hospital General que supervisaban la administración de la caridad y que Calvino llamaba diáconos; el otro era la presidencia del Consistorio por uno de sus cuatro síndicos (*vid.* Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, *op. cit.*, p. 13). Sobre la actividad del Hospital General en tiempos de Calvino puede leerse R. Kingdon, «Social Welfare in Calvin's Geneva», *The American Historical Review*, 76, 1971, pp. 50-69.

sentante de las autoridades civiles, contradicción que desapareció en 1560 cuando el *Pequeño Consejo* de la ciudad indicó oficialmente que el poder del presidente del Consistorio era exclusivamente espiritual. Un gesto acompañaba esta decisión: antes de entrar a las sesiones consistoriales, el presidente debía renunciar a su bastón de síndico, símbolo de su jurisdicción civil.[155] Por su parte, se contaba con que asistiesen todos los pastores urbanos; los rurales venían cuando podían o cuando alguno de ellos era convocado. También participaban en las sesiones un *oficial* en calidad de administrador y un *secretario*, notario de profesión, que registraba los procesos. Todos ellos eran asalariados del Estado ginebrino.[156]

Cada uno de los ancianos se encargaba de vigilar una parte de la ciudad, de modo que si oía o veía algo que podía corresponder a una *conducta desviada*, amonestaba fraternalmente (*admonition fraternelle*) a los implicados que sólo en caso de no corregir su comportamiento eran conducidos ante el Consistorio. Como señala Thomas Lambert, no era infrecuente que alguien dejase de acudir si era convocado, si bien por tal falta se podía terminar en la cárcel.[157] Ésta era una expresión de oposición a un tribunal que ciertos ginebrinos veían que violaba sus derechos y la soberanía de la Magistratura, tanto como invalidaba la independencia eclesial por la que Ginebra había luchado durante siglos. Así, en 1542 André Piard, notario y burgués ginebrino, no acepta la autoridad de Calvino y se niega a obedecerle.[158] En

---

155. «En premier lieu, d'autant que contre les ordonnances de nostre Conseil general on a parcidevant introduit une coustume, que l'un des quatre Syndiques presidast au Consistoire avec son baston (ce qui a plustost apparence de iurisdiction civile que de regime spirituel) afin de mieux garder la distinction qui nous est monstree en l'Escriture saincte entre le glaive et authorité du Magistrat, et la superintendence qui doit estre en l'Eglise, pour renger à l'obeissance et au vray service de Dieu tous Chrestiens et empescher et corriger les scandales: Avons derechef conclu et ordonné qu'on se tienne à ce quo porte l'Edict, c'est qu'on choisisse seulement deux conseillers de vingt cinq: et en cas que l'un soit Syndique, qu'il n'y soit qu'en qualité d'Ancien, pour gouverner l'Eglise, sans y porter baston...» (CO 10, 121-122). Este texto forma parte del texto correspondiente a los edictos que regulan la elección de ancianos y la excomunión de 1560: *vid. Edicts passez en Conseil des deux cens, le vendredi neuvieme de Février 1560, pour declaration des precedens, touchant l'election des Anciens et l'excommunication* (CO 10, 120-124).

156. *Vid.* Kingdon, «The Control of Morals in Calvin's Geneva», *op. cit.*, pp. 3-16, p. 8.

157. *Vid.* Lambert, *Preaching, Praying and Policing...*, p. 240.

158. RC I, p. 102 (17 de agosto de 1542), nota 465: André Piard fue condenado a prisión bajo los cargos de rebelión contra la Iglesia y la justicia ginebrina por haber dicho que Calvino «éstoyt étranger et que ne obayroit poinct a ung estrangier sans la licence de Mess. [del Consejo] et qu'il [Calvino] ne le gouvernoyt pas».

1546, Gaspard Favre, miembro de una de las familias más reputadas de Ginebra por su labor a favor de la independencia, se enfrenta a Calvino y a los pastores al otorgar únicamente a la Magistratura el reconocimiento de la soberanía y el derecho de convocatoria sobre sus ciudadanos.[159] Un mes antes, su padre, François Favre, ya había puesto en duda la soberanía consistorial al manifestar que la jurisdicción del Consistorio era inferior a la del Consejo de la ciudad.[160] Sin embargo, a pesar de la oposición y con ayuda de la propia Magistratura, el Consistorio acabó imponiendo su autoridad sobre la ciudad.

El funcionamiento del Consistorio era simple: se reunía una vez por semana (los jueves) y no estaba abierto al público. Tras la denuncia y la citación del Consistorio, los convocados podían serlo individualmente o en grupo. Como decíamos, las sesiones eran presididas por un síndico cuya función era proponer o permitir que se hicieran preguntas al encausado. En la práctica, sin embargo, Calvino solía dirigir el proceso consistorial.[161] Generalmente, había un encargado del caso que daba a conocer —verbalmente o por escrito— la lista de artículos que daban lugar al interrogatorio. Si después de presentarse pruebas sólidas de culpa el acusado no confesaba, el Consistorio le forzaba a un careo con quienes testificaron en su contra para negar las acusaciones en su presencia. Si la culpabilidad quedaba probada y el delito era menor, el encausado era objeto de una reprimenda verbal —invariablemente a cargo de Calvino—,[162] en la que se le indicaba el tipo de vida que debía llevar en conformidad con la Biblia; si el crimen era más grave se le excomulgaba. En cualquiera de los casos, las decisiones se tomaban colegiadamente.

---

159. RC II, p. 157 (4 marzo de 1546): «Gaspard a ditz qu'il ne respondroyt que à Monsieur le Sindicque et no à aultre. Moinsieur Calvin luy a demander pourquoy il ne veult respondre ex ministres. Ditz qu'il doyt seulement respondre à Monsieur le Sindicque et ex Srs que sont bourgeois et citoyens et de la ville, aussi du Conceil. Et ditz qu'il ne cognoyt point les ministres».

160. «Interroguer comme il entent ex propos qu'il a heu usé des juridictions, ditz avoir ditz que ce Consistoyre est une aute juridition dessus la justice de Geneve, laquelle chose l'on m'ast faict noter» (RC II, p. 147 [25 febrero de 1546]).

161. *Vid*. Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, *op. cit.*, pp. 16-17. Sobre el procedimiento consistorial puede leerse Lambert, *Preaching, Praying and Policing...*, pp. 244-247.

162. Según Nicolas Colladon —pastor en el Consistorio en tiempos de Calvino— todas las réplicas eran hechas por Calvino: *vid.* CO 21, 66, comentado en T. Lambert, *Preaching, Praying and Policing...*, p. 247, n. 50.

Höpfl acierta, a nuestro entender, cuando señala que la argumentación jurídica calviniana se sostiene en una especie de *silogismo práctico* aristotélico (*EN* VI, 11, 1144a31):[163] la premisa mayor nos dice que en la circunstancia del tipo A, el cristiano debe hacer X; si la premisa menor nos indica que estamos ante una circunstancia de tipo A, la conclusión remite a la obligación de hacer X; de lo contrario, recibiremos el correspondiente castigo. Todo ello indica que es necesario que el acto —premisa menor— esté legislado como delictivo para que sea juzgado, es decir, esté incluido entre las circunstancias que la premisa mayor recoge. Sólo de ese modo es posible imputar al sujeto juzgado responsabilidad sobre su acción. A nuestro modo de ver, el talón de Aquiles de la aplicación judicial del silogismo está, por lo tanto, en la *interpretación* de la premisa menor. Tomando no sólo las *Ordenanzas eclesiásticas*, sino la propia Escritura como fuente de premisas mayores —es decir, de actos regulados o prohibidos explícita o implícitamente por la Voluntad de Dios— y con la *hermenéutica de la sinécdoque* como guía de interpretación judicial, el campo del delito moral se ampliaba enormemente.[164]

Y, en efecto, así fue. En sus comienzos el funcionamiento del Consistorio se inspiró en el tribunal matrimonial de Berna, de modo que los casos que atendía, en un primer momento, trataban, fundamentalmente, sobre la sexualidad y la validez de las promesas matrimoniales.[165] La actividad del Consistorio ginebrino en los primeros 24 meses de existencia es notable: convoca 850 personas entre una población adulta de menos de 13.000 individuos.[166] Parece que las faltas morales más perseguidas y con mayor insistencia juzgadas por el Consistorio eran las que tenían que ver con el adulterio. Y es que hay que tener en cuenta

---

163. *Vid.* Höpfl, *The Cristian Policy of John Calvin*, pp. 177-178. No sólo la positivación de las máximas morales en reglas sino la aplicación misma de estas normas, nos parece, tiene el silogismo como principio.

164. «[S]cripture was believed to be of relevance in resolving many of the ethical problems considered by the Consistory» (Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, *op. cit.*, p. 17). Y Calvino era un intérprete de la Biblia reconocido internacionalmente y, particularmente, apreciado en Ginebra (*ibíd.*).

165. El Consistorio de Berna, que data de 1528, sin embargo, era exclusivamente señorial (*Consistoire seigneurial*), una institución civil que retiene en sus manos el derecho de excomunión: *vid.* T. Lambert e I.M. Watt, «Introduction», en R. Kingdon (dir.), *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, vol. I (1542-1544), *op. cit.*, p. 19. En el mismo sentido, *vid.* Roget, *Histoire du peuple de Genève*, vol. 2, p. 3, n. 1.

166. *Vid.* T. Lambert e I.M. Watt, «Introduction», en R. Kingdon (dir.), *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, vol. I (1542-1544), *op. cit.*

que el sexo fuera del matrimonio ponía en peligro la institución que, si bien había dejado de ser un sacramento, seguía teniendo carácter eclesial.[167] La familia también debía ser protegida y, con ella, sus frutos: los hijos.

Poco a poco, las funciones del Consistorio se extienden a la vigilancia de la conducta del ciudadano, en general. De ese modo, llega a perseguir la ebriedad, la blasfemia, la usura, la mendicidad, el juego, la vestimenta, los bailes... Según algunos recuentos, se calcula que en 1560, momento del apogeo del calvinismo en Ginebra, de más de 700 excomuniones, 160 correspondían a penas por adulterio, mientras que 102 eran excomulgados por estar ebrios, 66 por blasfemos, 35 por jugadores, 33 por asistir a algún baile y sólo 27 por usureros.[168] Por otra parte, los procesos consistoriales no sólo ilustran acerca de la cultura y las costumbres sociales ginebrinas, sino que ofrecen un minucioso mapa de la religiosidad del pueblo. Y es que el Consistorio también estaba encargado de reprimir las prácticas y creencias de la antigua fe, de modo que muchos de sus interrogatorios se ocupan de gentes sospechosas de anuencia con las prácticas católicas o que muestran poca adhesión a la fe reformada. Eran habituales los interrogatorios sobre oraciones, asistencia al culto, comprensión de la predicación, conocimiento de las doctrinas reformadas, etc.[169] Asimismo, se cuidaba de disputas entre vecinos o entre familiares, no sólo por la necesidad de preservar el orden social, sino por la de evitar la profanación de la comunión: en una religión que carecía de penitencia, esto era una necesidad pastoral urgente.[170] La siguiente tabla nos ofrece una idea de cómo se distribuyan temáticamente los casos juzgados entre los años 1542 y 1550.

---

167. Calvino era muy sensible a los problemas que planteaba el matrimonio. Como prueba desarrolla unas *Ordenanzas matrimoniales* en 1545 —que no se aprobaron hasta ser incorporadas a las nuevas *Ordenanzas eclesiásticas* de 1561—, en las que regula todo lo concerniente a dicha institución. Las *Ordenanzas eclesiásticas* de 1561 se encuentran en CO 10, 92-124. Sobre las funciones consistoriales en cuanto al matrimonio *vid.* el ya citado Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, *op. cit.*

168. *Vid.* W. Monter, «La Réforme au quotidien», en P. Chaunu (dir.), *L'Aventure de la Reforme*, París, Hermé, 1986, pp. 245 y ss.

169. *Vid.*, por ejemplo, RC I, pp. 277-278 (29 de noviembre de 1543), sobre la prohibición del uso de velas votivas; o la nostalgia de prácticas católicas que refleja el caso recogido en RC II, p. 285 (31 de agosto de 1546).

170. Un caso de reconciliación familiar entre hermanos puede seguirse en RC I, pp. 48-49 (27 de abril de 1542), pp. 52-52 (2 de mayo), pp. 205-206 (22 de marzo de 1543); una reconciliación madre-hijo se encuentra en RC I, p. 264 (23 de octubre de 1543), pp. 266-267 (1 de noviembre), p. 270 (8 de noviembre).

TABLA 2. Casos juzgados por el Consistorio entre 1542 y 1550*

Casos [número/porcentaje]	*1545*	*1546*	*1550*
Disputas interpersonales	98/30,7	170/40,5	238/40,3
Esposos	38/11,9	55/13,1	70/11,8
Otras disputas domésticas	20/6,3	36/8,6	30/5,1
Contratos	22/6,9	23/5,5	23/3,9
Injurias	3/0,9	26/6,2	56/9,5
Otras disputas	15/4,7	30/7,1	59/10,0
Disputas públicas	8/2,4	40/9,5	66/11,2
Alboroto	2/0,6	6/1,4	5/0,8
Desobediencia a la autoridad	3/0,9	15/3,6	23/3,9
Ataques a los ministros / Franceses	3/0,9	19/4,5	38/6,5
Violaciones morales	52/16,3	144/34,3	188/32,0
Inmoralidad sexual	37/11,6	104/24,8	160/27,2
Juegos/Bailes	15/4,7	40/9,5	28/4,8
Irregularidades religiosas	161/50,2	58/13,8	86/14,6
Prácticas mágicas	5/1,6	8/1,9	5/0,8
Prácticas católicas	6/1,9	13/3,1	17/2,9
No asistencia a los sermones / Errores de catecismo	149/46,7	37/8,8	64/10,9
Otros	1/0,3	8/1,9	6/1,0
Irregularidad en los negocios	1/0,3	7/1,7	6/1,0
Homicidio involuntario	0/0,0	1/0,2	0/0,0
Personas involucradas			
Hombre	196/52,4	338/63,4	553/62,3
Mujer	178/47,6	195/36,6	335/37,7
Total	374/100	533/100	888/100

* Tomada de Naphy, *Genovan Reformation*, p. 109.

Adoctrinamiento, persecución de delitos morales (usura, blasfemia, juegos, bailes...), control sobre las conductas ligadas al matrimonio, el bautismo y la comunión... El Consistorio es, en palabras de Kingdon, un cuerpo cuasi-judicial (*quasi-judicial body*).[171]

171. *Vid.* Robert Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, *op. cit.*, p. 17.

A pesar de ello, sus poderes estaban limitados ya que en casos graves que merecían sentencias de prisión, exilio o ejecución su función consiste, exclusivamente, en oír a las partes y preparar la investigación formal que, posteriormente, ha de remitir al gobierno secular.[172] Los casos de *herejía* —como fue el de Miguel Servet—, nunca pasaron por el Consistorio por esta razón: *fueron considerados asuntos criminales* a juzgar por el poder civil. Este dato nos indica las funciones ministeriales y religiosas de que está investido el poder civil, también en la Reforma. En cualquier caso, el Consistorio sí podía administrar castigos que iban desde la amonestación privada a la excomunión.[173] Sin embargo, esta última será motivo de constante conflicto entre el poder civil y el eclesial, y sólo en 1555 se considerará correctivo exclusivamente eclesial.

6. **Autonomía de la Iglesia, heteronomía del creyente**

La doctrina luterana de los dos reinos implicaba una renuncia explícita a toda organización eclesial propia, ofreciendo así la posibilidad al poder civil de arrogarse todas las competencias en los ámbitos de ordenación, administración, legislación de las Iglesias reformadas. La negativa a reconocer algún tipo de jurisdicción a la Iglesia, más allá de la que implicaba la administración sacramental y la predicación, convirtieron la disciplina en una función del poder político. Reformadores como Ecolampadio en Basilea intentaron introducirla como parte esencial de una nueva eclesiología, con el fin de recuperar parte de las funciones organizativas perdidas. Nadie, sin embargo, fue tan contundente como Calvino en su reivindicación de un poder propio para la Iglesia en el que anclar su independencia.

Como hemos visto, la disciplina fue un elemento eclesial reconocido por Calvino desde los comienzos. La necesidad de recuperar para la Iglesia el juicio sobre la acción pecaminosa del fiel, así

---

172. En la práctica, un tribunal de primera instancia, al decir de Kingdon, a imagen del Gran Jurado anglosajón (*Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, *op. cit.*, p. 16). También los juicios de la *Inquisición* eran aceptados por el tribunal civil cuyo fin era endurecer las penas de los condenados que el órgano eclesial no podía administrar. No obstante, las diferencias entre ambas instituciones eclesiales son tan significativas como las analogías. Lo mismo puede decirse en relación al Gran Jurado anglosajón.

173. Se trataba de las penas previstas en las *Ordenanzas eclesiásticas*, asimismo recogidas en la *Institución* de 1545, como hemos visto.

como la recuperación de la jurisdicción sobre la trasgresión de los ministros de la ley eclesial, fueron los fundamentos de este giro teológico que incorporaba una tercera marca eclesiológica.

Por otra parte, la experiencia de su expulsión de Ginebra había mostrado que sin cierta jurisdicción propia, la Iglesia nunca conseguiría la autonomía del poder político que precisaba. Por lo tanto, pensamos que para Calvino, tan importante como la influencia teológica de Bucero en la incorporación de la disciplina como marca de la Iglesia, fue la experiencia de su exilio forzado. Su expulsión de la ciudad le hacía particularmente sensible ante la necesidad de establecer bases teológico-jurídicas que imposibilitaran que la ordenación de la comunidad eclesial y la labor de sus ministros estuvieran a expensas de la voluntad de los distintos gobiernos. La incorporación de las tesis eclesiológicas calvinianas en las *Ordenanzas eclesiásticas* de la ciudad de Ginebra y el funcionamiento del *Consistorio* conforme a sus principios fue un paso definitivo en los inicios de una nueva Iglesia que reclamaba, de nuevo, para sí poderes doctrinales y judiciales cedidos por la Reforma luterana al poder civil y cuyo ámbito de acción se extendía sobre toda conducta religiosa (doctrinal, de culto) o moral del fiel. No es casual que R. Kingdon señale el *Consistorio* como la fuente de la que hay que partir a la hora de analizar el ideal ascético que ha definido durante siglos al calvinismo.[174]

El haber sentado las bases del control de la moralidad ciudadana, debido a la importancia que supuso para la nueva Iglesia y sus recién creadas instituciones, permitió la revitalización completa de las funciones jurisdiccionales eclesiales que Lutero había cedido al poder político. Además de la disciplina, la facultad de legislar, así como la recuperación de cierta administración propia, eran también elementos esenciales al gobierno eclesial que no quedaron reducidos al juicio sobre el pecado de los fieles o los ministros de la Iglesia. La prueba es que, a medida que la jurisdicción eclesial se amplía en la doctrina calviniana —y en la praxis eclesial ginebrina—, la disciplina dejará de ser idéntica a la jurisdicción eclesial, como se postulaba en la *Institución* de 1539, para pasar a ser una parte más —si bien la más importante— del gobierno de la Iglesia en su más amplio sentido. En las páginas que siguen analizaremos este importante giro.

---

174. *Vid.* Kingdon, «The Control of Morals in Calvin's Geneva», *op. cit.*, p. 4.

IV

IGLESIA Y PODER

1. **Hacia la potestad eclesial**

A partir de la concepción inicial de una Iglesia invisible, sin poderes disciplinares, elaborada en la primera *Institución*, vimos cómo Calvino desarrollaba en la segunda una eclesiología en la que la disciplina tenía ya carácter definitorio de la verdadera Iglesia. En 1545, cuando se redacta la tercera edición de la *Institución de la religión cristiana,* la disciplina dejará de ser identificada de modo unívoco con la potestad eclesial para terminar siendo sólo una de sus partes, si bien la principal. Como veremos, Calvino construye toda una teoría sobre el poder de la Iglesia. E intentará, además, ponerla en práctica con éxito.

Este cambio puede ser explicado como resultado de una evolución eclesiológica, en cierto sentido *interna*, esto es, como resultado de la modulación de sus propios principios teológicos en confrontación, por ejemplo, con los luteranos o anabaptistas: *v.gr.*, mayor énfasis en la visibilidad de la comunidad religiosa o el ministerio eclesial o la incorporación de elementos nuevos como la disciplina y el control del pecado por parte de la Iglesia. Pero, por otro lado, no puede olvidarse que dicha evolución responde a factores externos a la propia doctrina, como, señaladamente, la necesidad que imponen las circunstancias de recuperar ciertas funciones para la Iglesia. Y es que la recuperación de la jurisdicción eclesial era *conditio sine qua non* para hacer posible la construcción de una Iglesia parcialmente independiente del poder civil que no estuviera sometida a los vaivenes de los cambios de orientación en la magistratura en asuntos doctrinales o disciplinares.

De ese modo, la potestad eclesial calviniana, que comenzó siendo definida en un sentido judicial-disciplinar, incorporará a partir de 1545 la facultad legislativa y ampliará y determinará con precisión el poder doctrinal y disciplinar de la Iglesia. Como examinaremos a continuación, los tres poderes se verán ahora como indispensables para el gobierno eclesial (§2). Sostendremos aquí que estas tres potestades recogen la tradición católica de la jurisdicción eclesial modulándola y recortándola, en función de un nuevo fundamento que habrá de buscar en las tres marcas que servían al reformador para definir su Iglesia: doctrina, sacramentos y disciplina (§3). Explicar en qué consisten estos tres poderes y su vinculación con las tres notas de la Iglesia reformada será el objetivo principal de estas páginas. Analizaremos también la constitución del cuerpo ministerial depositario de dichas potestades —no son tanto facultades individuales como corporativas—, es decir, su constitución como grupo organizado en lo que se denominó *Compañía* de *pastores* (§4).

A partir de aquí, examinaremos de qué modo logró Calvino realizar plenamente la potestad jurisdiccional de su Iglesia al arrebatarle a la magistratura civil la prerrogativa de la excomunión de que venía disfrutando desde 1541 como atribución de la recién constituida república ginebrina (§5). La acción pastoral de Calvino en Ginebra determinó la formación de una nueva mayoría política que le dio por vía política la potestad que su Iglesia exigía. Esto se puso inmediatamente de manifiesto en la actividad consistorial y consolidando así, poco antes de su muerte, la unión de Iglesia y república de Ginebra, en lo que se conoció como la *Roma protestante* (§6).

2. La ampliación jurisdiccional de la Iglesia

En la edición de la *Institución de la religión cristiana* de 1545 la Iglesia, como señala Höpfl, no se define por lo que no debe ser, en relación con los papistas y anabaptistas, sino en términos positivos.[1] Y entre éstos, a efectos de nuestro análisis merece destacarse

1. *Vid*. Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, p. 103. Se trata de la 2.ª ed. francesa de la *Institution* hecha a partir de la copia latina aparecida en marzo de 1543: *vid.* Gilmont, *Bibliotheca calviniana*, vol. I, pp. 187-188. Se encuentra en CO 3. Los textos

la potestad que se asigna a la Iglesia. Calvino reconocía en 1539 que la potestad eclesial estaba ligada a la predicación de la Escritura y a la función disciplinar que de ella se desprendía. A los pastores, en cuanto administradores de la Palabra divina —es decir, en virtud de su oficio—,[2] se les había concedido autoridad sobre el mundo entero para enseñar a los dóciles y corregir o reprender a los obstinados.[3] La disciplina era así definida como el poder jurisdiccional propio de la Iglesia cuyas principales funciones eran correctivas y preventivas. Tan sólo 6 años después —en la edición de 1545— la potestad eclesial o gubernativa se amplía y se define con mayor nitidez. Ahora esa potestad pasa a constar de tres facultades: una primera *doctrinal*, cuyo fin es la elaboración de artículos de fe, así como la explicación de los principios contenidos en la Escritura; una segunda *judicial o jurisdiccional*[4] y, por último, una tercera *legislativa*:

> [L]a potencia espiritual, que es propia de la Iglesia. Ahora bien, ésta se resuelve en tres partes [*membres*]: a saber, la doctrina, la jurisdicción y la facultad de ordenar leyes y estatutos. El aspecto doctrinal consta de dos partes: la primera es el hacer artículos de fe, la segunda es la autoridad de exponer aquello que se contiene en la Escritura.[5]

La potestad doctrinal

En contraste con lo que el reformador atribuía a la práctica católica, Calvino defiende que la finalidad de la potestad doctrinal no consiste en crear nuevos artículos de fe, ni en elaborar doctrinas teológicas cuya apoyatura bíblica sea endeble, sino en la explicación de la Ley divina, *sin añadir ni restar nada* a la doctrina allí explicitada por Dios, único Maestro y Doctor de doctri-

---

sobre la potestad eclesial que analizamos en estas páginas y que hemos mencionado en el anterior apartado están todos redactados entre 1541 y 1545. Las citas correspondientes a la *Institución* de 1545 las tomamos de la edición crítica de Benoît. Citamos como IRC 1545, junto al volumen y capítulo y sección.

2. IRC 1541 IV, 8, 2.

3. IRC 1541 IV, p. 157.

4. Recordemos que por *juridicion* o *jurisdiction* hasta el siglo XVIII se entendía bien la facultad de juzgar, bien el alcance y límite de dicho poder: *vid*. P. Robert, *Dictionnaire alfabètique et analogique de la langue française*, París, Le Robert, 1985, *s.v.*

5. IRC 1545 IV, 8, 1.

na espiritual.[6] Como explicábamos anteriormente, el *libre examen* no consiste en interpretar libremente la Escritura sino en someter a análisis la adecuación de la tradición eclesial a la Biblia, se exprese ésta en forma de decretos conciliares, leyes eclesiales, doctrinas teológicas, etc.[7]

La *potestad doctrinal* está ligada a la función de la predicación y administración de la Palabra divina y a la obligación pastoral de enseñanza que recae, según hemos dicho, sobre los pastores. A diferencia de lo que mantenían las doctrinas luterana y buceriana, el control doctrinal vuelve a manos de la Iglesia, negando al poder político cualquier injerencia en asuntos de fe, a excepción de su participación como árbitro en aquellos casos en los que los ministros eclesiales no consigan ponerse de acuerdo, como quedó recogido en las *Ordenanzas eclesiales* de 1541.

La potestad legislativa

Sabemos que en la edición de la *Institución* de 1539 se reconocía la necesidad de una constitución eclesial en tanto que, según el reformador, ningún orden puede ser establecido sin leyes, y mucho menos el eclesial.[8] La edición de la *Institución* de 1545 incorpora una novedad: esas leyes nacen de la *potestad legislativa* de la Iglesia. Será la Iglesia misma —y no la autoridad civil— la responsable de la positivación de leyes que promuevan la honestidad y concordia en la comunidad de fieles.[9] La honestidad que deben procurar estas leyes depende, por una parte, de la institución de *ceremonias* que den a los sacramentos una seriedad y grandeza que muevan al pueblo a honrar a Dios y, por otro lado, se promueve el establecimiento de un *orden* que indique a los ministros eclesiales cuáles son los principios y normas de su

6. IRC 1545 IV, 8, 1; IRC 1545 IV, 8, 10-16; IRC 1545 IV, 8, 6; IRC 1545 IV, 8, 9.

7. IRC 1545 IV, 8, 8. *Vid.* IRC 1545 IV, 9, 8-10, en relación a la autoridad de los Concilios. La superioridad de la autoridad de la Escritura sobre la Iglesia es explícitamente defendida por Calvino a lo largo del cap. 8 del libro IV de la IRC de 1545.

8. IRC 1541 IV, 10, 27.

9. IRC 1545 IV, 8, 1 y 10, 28. Como reconoce Wendel, se trata de leyes dictadas por la propia Iglesia, no de leyes civiles (*Calvin*, p. 233) En el mismo sentido, J.-C. Groshens, *Les institutions et le régime juridique des cultes protestants*, París, R. Pichon y R. Durand-Auzias, 1957, p. 34.

acción de gobierno y mueva al pueblo a someterse a la debida obediencia y disciplina.[10]

Por lo tanto, hay dos tipos de leyes eclesiales, las *ceremoniales* que regulan los ritos y la forma en que se deben administrar los sacramentos, y las *disciplinares* que ordenan la conducta de los ministros eclesiales y la de los fieles conforme a la Ley de Dios. Del primer tipo son ejemplos las leyes que prohíben que las mujeres se muestren en público con la cabeza descubierta o la obligación de tratar reverentemente los sacramentos, así como rezar de rodillas; del segundo tipo son ejemplos destinar horas concretas para la predicación y administración de sacramentos, así como la forma que debe seguir la excomunión, la prohibición de la enseñanza a las mujeres, o todas las reglas que se encuentran en el *Catecismo*.[11]

Cuando analizábamos la Ley moral en sus aspectos ceremoniales, decíamos que, según el reformador, dichas normas no habían sido prefijadas por la Voluntad de Dios sino que se habían dejado al legislador humano,[12] puesto que dichas leyes tenían que adecuarse a la diversidad de circunstancias y momentos históricos en que se plasman. Entonces manteníamos que las ceremonias debían fundarse en la Escritura, debían tener la Ley moral como referente y fomentar la piedad como finalidad. Ahora podemos dar un paso más y decir que la adecuación a tiempo y lugar de la Ley divina —su traducción jurídica— en lo concerniente a toda disposición relativa a la materia cultual y disciplinar es, precisamente, el objeto de la potestad legislativa eclesial, ya que:

> En cuanto a la disciplina externa y las ceremonias, [Dios] no quiso prescribir en particular y palabra por palabra cómo debemos gobernarnos, puesto que ello depende de la diversidad de las circunstancias, y una misma forma puede no ser útil en toda época. Por tanto, tenemos que recurrir a las reglas generales que dio [Dios]: esto es, que en la Iglesia todo se haga de modo honesto y ordenado.[13]

---

10. IRC 1545 IV, 10, 28.

11. Los ejemplos provienen de la edición anterior de 1541, salvo los ejemplos del *Catecismo* y de las reglas que debe seguir la excomunión, casos que se incorporan en la edición de 1545 (IRC IV 1545 10, 29).

12. IRC 1545 IV, 10, 30. También santo Tomás decía que era labor del legislador humano determinar lo que la ley divina exige en términos generales: *STh* I-II q99 a4. *Vid.*, además, *STh* I-II q108 a2.

13. IRC 1545 IV, 10, 30.

Se trata de leyes que no pueden afectar al *fuero interno* del creyente sino tan sólo al *fuero externo*. Es cierto que la ley eclesial debe tener como referente la ley divina positiva relativa a la primera Tabla del Decálogo y, al mismo tiempo, debe mirar a la Escritura, en sentido amplio. Es en este sentido como puede decirse que las leyes eclesiales tienen algo de divino. No obstante, en tanto nacen de un legislador humano y determinan en particular lo que en la Escritura se muestra en general, apelan exclusivamente a la obediencia externa del cristiano.[14]

Hay que tener en cuenta, por tanto, que cuando Calvino critica la potestad legislativa de la Iglesia católica no censura, como tal, la facultad de crear constituciones que posibiliten el orden y la administración de la comunidad religiosa, sino la ampliación de sus atribuciones sobre la conciencia de los fieles. Según el reformador *sólo Dios legisla sobre las conciencias*, puesto que ha establecido en su Ley la regla según la cual ha de vivir el cristiano y a la cual no hay nada que añadir y donde sólo cabe obedecer.[15] De modo que ninguna ley eclesial humana puede afirmar, como hacen las leyes católicas, su necesidad para la vida eterna, haciendo que su incumplimiento convierta al trasgresor en desobediente ante Dios y ante la Iglesia.[16] Sólo la ley divina positiva —la Ley moral— liga las conciencias de sus fieles en sus imperativos.

La consecuencia de la tesis calviniana según la cual sólo Dios puede legislar supone, para autores como Le Gal, que el gobierno eclesial queda reducido a una aplicación positivista de las indicaciones escriturarias.[17] Con Calvino se volvería, por tanto, a la tradición jurídica eclesial anterior a la Reforma gregoriana, según la cual los legisladores eclesiales tienen por misión la adap-

---

14. *Ibíd.*

15. IRC 1545 IV, 10, 7 y 8.

16. IRC 1545 IV, 10, 1 y 6.

17. Sobre estas cuestiones *vid.* P. Le Gal, *Le droit canonique dans la pensée dialectique de Jean Calvin*, Friburgo, Editions Universitaires Fribourg, 1984, sobre todo pp. 142 y ss. La opinión crítica de Le Gal sobre el derecho calviniano hay que interpretarla desde sus presupuestos católicos, según los cuales esta reducción de la potestad eclesial a la positivación de preceptos bíblicos resulta un defecto de la legislación reformada puesto que minimiza la capacidad legislativa del papa y los obispos. Un análisis del derecho eclesial reformado en clave protestante lo ofrece B. Reymond, *Entre la grâce et la loi. Introduction au droit ecclésial protestant*, Ginebra, Labor et Fides, 1992. *Vid.*, además, Groshens, *Les institutions et le régime juridique des cultes protestants*, *op. cit.*

tación de la ley divina a las circunstancias y su aplicación judicial y no *la creación de derecho*.

Más allá de este caso —que tocará a los historiadores del derecho evaluar en toda su dimensión—, lo que nos interesa resaltar en este momento es el doble objetivo que con su doctrina persigue Calvino. En primer lugar y principalmente —contra los anabaptistas—,[18] el reformador pone de manifiesto que la necesidad de que la Iglesia se rija conforme a unas normas no tiene como finalidad principal establecer una comunidad de santos, sino honrar a Dios. En segundo lugar, afirma —frente a los católicos—[19] que estas leyes eclesiales son obligatorias sin necesidad de ser necesarias para la salvación. Añadamos un tercer motivo que no es señalado por el reformador pero que está, a nuestro modo de ver, implícito en su doctrina: la necesidad de subrayar que la normativa de la Iglesia, en todo lo concerniente a la materia religiosa (doctrina, ceremonias y disciplina), tiene un origen eclesial y, por tanto, no compete a los magistrados, como venía siendo costumbre en los países luteranos.[20]

Sin embargo, ocurre que la reivindicación teórica de que la Iglesia tenga potestad legislativa y, por tanto, esté facultada para crear *verdaderas leyes*, se encontraba con el escollo de que éstas debía ser necesariamente aceptadas por los magistrados. Y es que, a pesar de que la legislación eclesial proviniese de los ministros eclesiales —caso de las ya mencionadas *Ordenanzas eclesiásticas,* redactadas por Calvino—, su promulgación y sanción última dependía del poder civil. Crear un cuerpo de especialistas eclesiales a los que debía reconocerse su derecho y poder de legislarse y legislar sobre la comunidad religiosa era una reivindi-

---

18. Algunos investigadores llegan a considerar el anabaptismo como uno de los orígenes doctrinales de la incorporación de la disciplina como potestad jurisdiccional eclesial: *vid.* K.R. Davis, «No Discipline, no Church: An Anabaptist Contribution to the Reformed Tradition», *Sixteenth Century Journal*, 13, 1982, pp. 43-58. Un análisis acerca del pensamiento del reformador a propósito de la doctrina disciplinar anabaptista puede verse en W. Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, Wipf & Stock Publishers, 1999, pp. 223 y ss.

19. *Vid.* Le Gal, *Le droit canonique dans la pensée dialectique de Jean Calvin, op. cit.*, p. 143.

20. Así lo reconoce Groshens, quien admite que la limitación del la injerencia del magistrado es uno de los objetivos de la reglamentación eclesiástica: *vid. Les institutions et le régime juridique des cultes protestants*, *op. cit.*, pp. 30-31. En el mismo sentido M.-E. Chenevière, *La pensée politique de Calvin*, Ginebra-París, Labor-Je Sers, 1937, pp. 248-249.

cación que, en la práctica, dependerá de una potestad ejecutiva que siempre estaría en disposición de revisar dichas prerrogativas. De hecho así ocurrió con el derecho de excomunión que se arrogaba la Iglesia. Incurriendo en anacronismo, cabría decir que con su teoría Calvino estaba reivindicando un *derecho eclesial*, allí donde las leyes sólo podían ser, por así decir, de *derecho eclesiástico del Estado*.[21]

La potestad judicial

A la *potestad judicial* eclesial o disciplina, por su parte, se dedica un capítulo completo en la nueva edición.[22] Allí la disciplina no se analiza como ley o guía conforme a la cual todos deben vivir, esto es, como si se tratase de los *nervios* de un cuerpo que unen y estructuran sus miembros.[23] Calvino se ocupa más bien de su función de prevención y control de la trasgresión de las normas eclesiales.[24] Y es que la Iglesia necesita la disciplina más que cualquier otra comunidad puesto que de ella se espera mayor orden que en cualquier otra agrupación humana. La necesidad de la disciplina, en cualquier caso, es pareja a la necesidad de autoridad para organizar la comunidad tanto como para conservarla eliminando las conductas que la ponen en peligro. El argumento del reformador no presupone, sin embargo, una concepción de la Iglesia como sociedad que, por ser tal, necesite un derecho para ser organizada. Su argumento, como señala Le Gal, es más sutil: toda comunidad necesita un orden que contribuya a dotarla de unidad y ésa es la función de la

21. Para Wendel, Calvino fue el fundador de un verdadero derecho eclesial protestante y máximo defensor de su autonomía: *vid*. *Calvin*, p. 234.

22. Salvo algunos párrafos pertenecientes a la edición de 1541 y algunas líneas añadidas en la edición de 1560, el capítulo de 50 páginas fue escrito en su práctica totalidad en 1545. En la edición de 1560 ocupa el cap. XII bajo el título: *De la discipline de l'Eglise dont le principal usage est aux censures et en l'excommunication* (pp. 238-264 de la edición de Benoît).

23. IRC 1545 IV, 12, 1. Calvino sigue aquí la metáfora ya aplicada por Cicerón y Platón a las leyes civiles (IRC 1541 IV, 20, 14). La expresión es abundantemente usada para mostrar la importancia de disciplina calviniana: *vid*., por ejemplo, R.A. Mentzer, «*Disciplina nervus ecclesiae*: The Calvinist Reform of Nîmes», *Sixteenth Century Journal*, 18, 1987, pp. 89-116. Del mismo modo las leyes civiles se describen como nervios de la comunidad política.

24. «La discipline donc est comme une bride pour retenir et domter ceux qui son rebelles à la doctrine [...]» (IRC 1545 IV, 12, 1).

disciplina.[25] Sin embargo, este orden que debe ser impuesto en la comunidad para evitar que ésta se disuelva,[26] presupone que los seres humanos al reunirse no resultan armoniosos ni pacíficos, sino que requieren del control para conservar dicha unión, se trate de la familia, la sociedad civil o la Iglesia:

> Si no hay asociación [*compagnie*], ni incluso hogar, por pequeño que sea, que se pueda mantener en su estado sin disciplina, es cierto que es mucho más necesaria en la Iglesia, la cual debe estar ordenada mejor que cualquier casa o asamblea.[27]

No obstante, el orden que persigue la disciplina eclesial no es el que se requiere en la comunidad civil o en la vida doméstica. Su objetivo principal es contribuir a crear las condiciones necesarias para que la Palabra divina sea correctamente predicada y pueda ser escuchada respetuosamente, es decir, el mantenimiento de la ortodoxia. Para que ello sea así, la disciplina se aplica de dos formas distintas, en función de las personas a las que afecta: una común y otra exclusiva del clero.[28] La disciplina común afecta a todos los cristianos, incluidas las autoridades civiles: todo aquel que cometa una falta, no viva honestamente, no cumpla su deber, etc., debe ser reprendido privadamente.[29] Si la amonestación privada se rechaza, el culpable debe ser remitido al juicio público de la Iglesia (al Consistorio). Si tampoco así se consigue su sometimiento, debe ser expulsado de la comunidad cristiana, esto es, se le excomulga temporalmente.[30]

Como señala Höpfl, no se trata sólo de la necesidad de la disciplina, sino de que ésta recaiga en manos eclesiales: no sólo es necesario un censor, sino un censor clerical. Estas funciones recaen en la *compañía de ancianos* que, a decir del reformador, son a la Iglesia como el senado a la ciudad.[31] En esta tarea se requiere la colaboración de los pastores, puesto que su función no es sólo predicar el modo según el cual todos deben vivir sino incitar al arrepentimiento a los que no obedecen la doctrina o viven contra

25. *Vid.* Le Gal, *Le droit canonique dans la pensée dialectique de Jean Calvin*, *op. cit.*, pp. 153-154.
26. IRC 1545 IV, 12, 1.
27. *Ibíd.*
28. *Ibíd.*
29. IRC 1545 IV, 12, 7.
30. IRC 1545 IV, 12, 2.
31. IRC 1545 IV, 11, 6. *Vid.* Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, p. 115.

ella.[32] La amonestación en el caso de crímenes públicos no es, sin embargo, suficiente. Es cierto, sin embargo, que la distinción entre pecado privado y público resulta vacua en la práctica, puesto que el Consistorio ginebrino no dejó de juzgar casos de naturaleza privada.[33] Es más, si sólo Dios juzga la conciencia del pecador, todo crimen que puede juzgar la Iglesia es, por naturaleza, público, puesto que al salir a la luz deja de ser secreto. Sea como fuere, Calvino mantiene en teoría que sólo los heréticos, homicidas, adúlteros, ladrones, sediciosos, etc., deberán ser juzgados por la Iglesia —Consistorio— y excomulgados ya que sus crímenes son públicos, graves y afectan a toda la Iglesia.[34] Como ya hemos señalado anteriormente, según el reformador, es necesario apartar de la comunidad a este tipo de pecadores con el fin de que no *contaminen* al resto de los fieles. Por otra parte, la Iglesia debe ser humanitaria en sus juicios y evitar una excesiva severidad. El castigo habrá de ser sobre todo *ejemplarizante* pues, por un lado, incitará al pecador a desistir de sus vicios y volver a la comunidad, convenientemente rehabilitado, y, por otro, servirá de lección a quienes lo observen, previniendo futuras trasgresiones.[35]

En cuanto a la disciplina particular de los clérigos o ministros eclesiales, Calvino la había definido claramente en las *Ordenanzas eclesiásticas* de 1541, de modo que ahora se limita a recordar que los ministros eclesiales deben regirse por los cánones de la Iglesia antigua, a ejemplo de los que siguen:

> Que ningún hombre de Iglesia se dé a la caza, a los juegos de azar, a la gula o a los banquetes, que ninguno de ellos se mezcle en usura o comercio, que no esté presente en bailes y otros actos disolutos.[36]

No pensemos que con ello Calvino retoma la división medieval de una moral de laicos y otra de clérigos.[37] Los mandatos de

---

32. IRC 1545 IV, 12, 2.
33. *Vid.* Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, p. 117.
34. IRC 1545 IV, 12, 6. La lista completa de crímenes graves que recoge la *Institución* (IRC 1541 IV, 12, 4) es la misma que la señalada en las *Ordenanzas eclesiales* de 1541.
35. IRC 1541, vol. II, pp. 137-138; asimismo, IRC 1545 IV, 12, 8.
36. IRC 1545 IV, 12, 22.
37. Calvino, a propósito del voto de castidad y el matrimonio de los clérigos, define esta diferencia entre clero y laicado como blasfemia (IRC 1545 IV, 12, 24). Ésta es una aportación que puede generalizarse a la Reforma en su conjunto puesto que se trata de una consecuencia del principio del *sacerdocio universal* y de la desaparición de la diferencia entre consejos y preceptos evangélicos (*vid.* IRC 1536 II, 8, 56; IRC 1545 IV, 13, 12).

la Ley moral que sirven de fundamento a las leyes disciplinares son los mismos, lo que es diferente es el tipo de normas a las que han de someterse unos y otros. Existen, como hemos visto, unas normas comunes para todo cristiano pero es necesario que se elaboren otras que controlen a los ministros eclesiales en función de su particular misión dentro de la Iglesia. La diferencia se establece en relación a su función, no en virtud de diferencias ontológicas nacidas de la recepción del sacramento del orden.

3. Tres marcas eclesiales, tres potestades

Según esta división que hemos descrito, Höpfl tiene razón en señalar que las potestades eclesiales reconocidas por Calvino son tres:[38] poder doctrinal, ligado a la elaboración de confesiones de fe, credos, etc.; poder legislativo, relativo a administración eclesial, liturgia, ceremonias; y poder jurisdiccional o disciplinar. Siguiendo esta misma división, John Witte pone en relación estas tres potestades con los tres usos de la ley moral y así señala el paralelismo entre la potestad doctrinal y el uso teológico, la legal y el uso civil y la potestad jurisdiccional con el uso didáctico:

> Aunque la ley y los castigos del Estado ayudan a Dios a que se logre el uso civil de la ley moral, la ley de la Iglesia y la disciplina ayudan a Dios a lograr completamente los tres usos de la ley moral. Al mantener una doctrina y una ley divinas y puras, la Iglesia afirma el uso teológico de la ley para inducir al pecador a abandonar su depravación y buscar la gracia de Dios. Al mantener el orden estructural y la decencia, la Iglesia afirma el uso civil de la ley para desterrar la conducta pecaminosa y preservar un cierto grado de rectitud pública y libertad entre sus miembros. Al mantener la disciplina espiritual, la Iglesia afirma el uso educativo de la ley para enseñar a los santos el significado y medida de la santificación y la rectitud espiritual.[39]

No se trata de una analogía que el propio Calvino haya explorado por sí mismo, pero no dejamos de reconocer su enorme va-

---

38. Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, p. 113-114.

39. J. Witte, «Moderate Religious Liberty in the Theology of John Calvin», *Calvin Theological Journal*, 31, 1996, p. 395.

lor heurístico. Sin embargo, creemos que es posible ofrecer otra interpretación que recoja en su conjunto la enseñanza calviniana sobre la Iglesia, cosa que no permite la analogía establecida por Witte. No serán los usos de la Ley moral, sino las tres marcas de la Iglesia calviniana —doctrina, disciplina y sacramentos— las que, según nuestra interpretación, den razón del fundamento de las tres potestades eclesiales reconocidas por Calvino. De ese modo, la primera marca eclesial (doctrina) sería la fuente de la potestad de magisterio o doctrinal; las marcas disciplina y sacramentos pueden reconocerse, a su vez, como fundamento de las potestades judicial y legislativa, respectivamente. En efecto, la potestad judicial consiste en el mantenimiento del orden o disciplina en la Iglesia mediante el control de las costumbres y su juicio mediante tribunales dispuestos a esos efectos. Es el fundamento del derecho penal eclesial. La potestad legislativa, por su parte, instituye el modo de gobierno eclesial y las normas disciplinares sobre las que actúa la potestad judicial, así como el culto: la forma correcta de la administración de los sacramentos y las ceremonias.

Si se acepta esta relación entre las marcas de la Iglesia y las potestades eclesiales, puede verse que los poderes reconocidos por Calvino a su Iglesia son, convenientemente modulados, otras tantas traducciones de la potestad de jurisdicción aceptada por la tradición católica: legislativa, judicial y magisterial. De hecho, ya santo Tomás reconocía en la Iglesia dos clases de poderes o potestades, la sacramental y la jurisdiccional.[40] La potestad magisterial se entendía como parte de esta última, en tanto no todos los consagrados eran titulares de la misma, sino sólo los que tenían potestad de régimen;[41] de la potestad sacramental de Cristo se derivaba el poder de orden de la Iglesia por el cual el ministro administraba los sacramentos;[42] de su potestad de regir la Igle-

---

40. *STh* II-II q39 a3. Un análisis sobre la potestad eclesial católica, tanto en su aspecto histórico como sistemático, puede verse en VV.AA., *La potestad de la Iglesia* [*VII Semana de Derecho Canónico*], Barcelona, Juan Flors, 1960. Acerca de los poderes jurisdiccionales de la Iglesia puede leerse Harold J. Berman, *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, México, FCE, 1996, pp. 217 y ss. Hemos tratado sobre la potestad gubernativa de la Iglesia más arriba: *vid.* cap. 3.3. Puede leerse la crítica que Lutero hace a estas doctrinas en cap. 3.4.1.

41. *STh* III q12 a3. El Código de derecho canónico actual reconoce, asimismo, que los únicos titulares de la potestad de magisterio son el papa y los obispos: *vid.* CDC 1983, c. 749 en relación al papa y c. 753 referente a los obispos.

42. *STh* III q63 a6.

sia se derivaba el poder de jurisdicción del papa y los obispos. Los gobernantes eclesiales eran considerados vicarios de Cristo, única cabeza que rige toda la Iglesia con poder y autoridad propia, no delegada.[43]

Contemporáneo de Lutero, el dominico Francisco de Vitoria (1485-1546) en su relección *De potestate Ecclesiae*, de 1533, aceptaba, asimismo, que la Iglesia era titular de las mismas dos potestades señaladas por el aquinate: orden y jurisdicción.[44] Según Vitoria, ambos poderes derivan del derecho divino positivo y no del derecho natural o de derecho civil alguno y han sido legados por Cristo y los apóstoles a la Iglesia en las figuras del papa y los obispos;[45] no a los fieles en su conjunto como pretende la tesis protestante del sacerdocio universal.[46] La potestad de orden estaba ligada a la consagración, la de jurisdicción pertenecía al gobierno de los cristianos:

> A la jurisdicción pertenece el gobierno del pueblo cristiano, fuera de la consagración y administración de sacramentos, como es dar o quitar leyes, excomulgar, dictar justicia fuera del tribunal de la penitencia y otras cosas parecidas.[47]

Asimismo, contra el rey protestante Jacobo I (1566-1625) Francisco Suárez (1548-1617) en su *Defensio Fidei* defendía como verdad católica la existencia de los dos poderes eclesiales, de orden y de jurisdicción, este último destinado al gobierno del pueblo cristiano cuya titularidad recae en el papa, como cabeza de la Iglesia, y en los obispos.[48]

Pues bien, a la vista de tales precedentes, resulta comprensible que el poder de orden o la potestad sacerdotal católica fuese

---

43. *STh* III q8 a6.

44. *Sobre la Potestad de la Iglesia*, en Teófilo Urdanoz OP (ed.), *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, Madrid, BAC, 1960, pp. 196-409. Sobre la cuestión de la ley y el derecho puede verse, además de las introducciones del padre Urdanoz a su edición, el estudio de C. López Hernández, *Ley, Evangelio y derecho en Francisco de Vitoria*, Salamanca, Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos Juan XXIII, 1981.

45. *Vid.*, respectivamente, *De potest. Ecclesiae prior* q2 n1, *De potest. Ecclesiae prior* q3 s1 nn1-6 y *De potest. Ecclesiae secunda* q1 n4. Esta tesis implicaba una completa negación de las tesis conciliaristas marsilianas que señalaban a la Iglesia en su conjunto como depositaria de los poderes de Cristo.

46. *De potest. Ecclesiae secunda* q2, introducción.

47. *De potest. Ecclesiae prior* q2 n2.

48. *Vid.*, respectivamente, *Defensio Fidei* III c. 6, §§1-6; c. 10 y cc. 11, 15.

convenientemente criticada y desacralizada por los reformadores. No sólo redujeron a dos los siete sacramentos de la Iglesia romana, sino que negaron que el orden sirviese como distinción entre cristianos, aboliendo con ello el privilegio del clero de acceder al *fuero interno* de los fieles.[49] Ahora bien, *Calvino, a diferencia de Lutero, no eliminó la potestad externa o de jurisdicción de la Iglesia, sino que la recortó, la moduló, la reformuló*. Los poderes básicos que los católicos reconocían como parte del poder de régimen o jurisdiccional eclesial como dar leyes (poder legislativo), enseñar doctrina (poder magisterial o doctrinal) o dictar justicia (poder disciplinar o penal), son convenientemente recogidos por el reformador, si bien con otro sentido y extensión.

En efecto, hemos visto que Calvino acepta explícitamente una potestad doctrinal o magisterial, según la cual la Iglesia tiene poder para explicar y elaborar doctrinas conformes a la Escritura, así como analizar toda doctrina eclesial según el principio del *libre examen*. Hemos señalado, asimismo, que la disciplina es la jurisdicción eclesial que mantiene el orden en la comunidad religiosa y hemos defendido que se trata de un poder penal eclesial que dicta justicia sobre la conducta de los fieles o sus ministros. Por último, hemos descrito el poder legislativo como una facultad para dar leyes no sólo disciplinares sobre cómo debe ordenarse el gobierno de la Iglesia y cómo deben regirse sus fieles y ministros, sino también como el poder de elaborar las ceremonias que implican el culto a Dios y la regulación de la administración sacramental.

Las modulaciones o diferencias que Calvino introduce en esta potestad de régimen católica no son menores: no se acepta, por ejemplo, que las leyes eclesiales impliquen la conciencia del fiel ni puede establecerse que tengan relación alguna con la salvación del cristiano, coherentemente con su principio de la *sola fides*;[50] no admite otra legislación que la que se acomode a la Escritura; el derecho penal disciplinar no es coactivo más que en un sentido espiritual y sus normas no son universales, como ocu-

---

49. No insistimos sobre la idea de sacerdocio universal puesto que la hemos tratado a propósito de Lutero.

50. Como recuerda Le Gal, el estatuto del derecho canónico está ligado al valor de las obras en relación con la salvación por lo que, desde el principio reformado fundamental de la *sola fides*, resulta normal que Calvino niegue a la disciplina y la ley eclesial cualquier capacidad salvífica: *vid. Le droit canonique dans la pensée dialectique de Jean Calvin, op. cit.*, sobre todo las pp. 155-156.

rre con la legislación penal católica; el número de ceremonias se restringe de acuerdo con la reducción de los sacramentos que tienen un sentido bien distinto al católico,[51] etc. No obstante, no debemos dejar de observar que, a pesar de su distinto sentido, los poderes de régimen que la Iglesia católica había reivindicado para sí están recogidos en la doctrina calviniana.

Ésta es *la revolución calviniana en relación a sus predecesores*: donde Lutero sólo aceptaba el poder doctrinal ligado a la predicación y la administración sacramental, Calvino acepta además una potestad penal y legislativa que recupera parte de la jurisdicción cedida por los luteranos al poder civil.

Por otra parte, esta jurisdicción vuelve necesario el establecimiento de un cuerpo de ministros eclesiales organizado, y es que *a mayor papel de la Iglesia como comunidad visible, mayor necesidad de una autoridad que dirija o encabece dicha institución, así como obligación de justificar o legitimar su función*. Su necesidad ya estaba recogida en las *Ordenanzas eclesiales* de 1541, la novedad es que, a partir de 1545 los pastores comienzan a actuar colectivamente, como grupo: la creación de la *Compañía de pastores* es prueba de ello.

4. **La Compañía de pastores**

Los pastores constituyen uno de los pilares fundamentales de la eclesiología de Calvino.[52] Y es que, a diferencia del reformador alemán, Calvino reivindica la necesidad de un clero ministe-

---

51. No desconocemos que los sacramentos en la tradición protestante tienen un sentido muy distinto al que recibían en la católica. No en vano decía el propio Ernst Troeltsch que «[l]a idea religiosa central del protestantismo es la disolución de la idea de sacramento, de la auténtica y verdadera idea católica de sacramento. En un plano de la historia de los dogmas éste es el punto decisivo por el que, por vez primera, se rompió el sistema católico» (*apud* C. Pozo, *Catolicismo y protestantismo como sistemas teológicos*, Madrid, Fundación Universitaria española, 1974, p. 20). Lo que, sin embargo, nos interesa ahora señalar es exclusivamente el poder de la Iglesia sobre su administración.

52. En la descripción del lugar del pastor en el pensamiento calviniano, seguimos tanto la edición de 1545 como la de 1560 (trad. francesa de la edición de 1559). La edición definitiva de la *Institución* se distribuye en cuatro libros que corresponden a los cuatro artículos del credo de la *Institución* de 1545, al decir de Wendel: *vid. Calvin*, p. 87. Los 6 caps. de la edición de 1536 son ahora 80 en la de 1560, cifra que nos indica hasta qué punto Calvino amplió y reformuló su doctrina a través de los años. El texto se encuentra en CO vols. 3-4. Nosotros seguimos la edición crítica de Benoît, señalando año de edición, volumen, capítulo y epígrafe. Sobre la edición y avatares de publicación de dicha edición *vid*. Gilmont, *Bibliotheca calviniana*, vol. II, pp. 762-763.

rial en la Iglesia.[53] En tanto figuras que encarnan la tarea del refuerzo y promoción de la Reforma en las ciudades donde ésta se implanta, los ministros deben ser quienes gobiernen las comunidades religiosas. Los ministros eclesiales son *lugartenientes* de Dios, sus *instrumentos*, puesto que actúa por medio de ellos; son sus *embajadores* ya que le representan y dan a conocer su voluntad al mundo; son, en definitiva, los nervios que unen a los fieles al cuerpo eclesial: «[E]l ministerio de los hombres, que Dios utiliza para gobernar su Iglesia, es como la articulación de los nervios para unir a los fieles en un cuerpo».[54]

Y entre ellos, la preeminencia pertenece a los pastores, *ministros* por excelencia, puesto que pudiendo ejercer las funciones de otros ministros (ancianos o diáconos), aquéllos no pueden asumir las suyas puesto que es a ellos a quien Cristo ha asignado la tarea de la predicación. Efectivamente, su función —como quedó descrito en las *Ordenanzas* de 1541—[55] es la de predicar el Evangelio y administrar los sacramentos, así como ayudar a los ancianos en el mantenimiento del orden y la disciplina.[56] Pero su oficio primordial es la predicación puesto que son los encargados de enseñar y exhortar a los fieles para que rijan su vida conforme a la Voluntad de Dios sirviendo, de ese modo, de intermediarios entre Dios y los seres humanos.[57] Puentes entre la Ley divina y la comprensión que de ella tiene el fiel, su autoridad, sin embargo, no les pertenece como algo propio sino que depende de la fuente divina de la que emana: son simples administradores, no propietarios.[58]

53. Más aún si tenemos en cuenta que, como estudia Ganoczy, la eclesiología calviniana evoluciona desde una concepción luterana espiritualista a una buceriana más institucional. Para el análisis de esta evolución *vid.* A. Ganoczy, *Calvin, théologien de l'Église et du ministère*, París, CERF, 1964.

54. IRC 1545 IV, 3, 2. *Vid.*, además, IRC 1545 IV, 3, 1. Se trata de una representación jurídica, no personal, y limitada al ejercicio de las funciones señaladas. Tampoco los apóstoles suceden personalmente a Cristo, como indica Ganoczy (Ganoczy, *Calvin, théologien de l'Église et du ministère*, París, CERF, 1964, p. 262). Del mismo modo, el primado de Pedro, según Calvino, es funcional, no personal: *vid.* Pierre Fraenkel, «Quelques observations sur le "Tu es Petrus" chez Calvin, au colloque de Worms en 1540 et dans l'*Institution* de 1543», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 27, 1965, pp. 607-625. La distinción entre oficio y persona, respecto a la doctrina de la representación medieval, fue tratada más arriba.

55. *Ordonnances ecclésiastiques*, p. 2.

56. IRC 1545 IV, 3, 6.

57. IRC 1560 IV, 1, 1.

58. *Vid.* IRC 1560 IV, 1, 1. Como hemos señalado, Calvino mantiene que la finalidad de la potestad doctrinal no consiste en crear nuevos artículos de fe, ni en elaborar doctrinas

Es por eso que Calvino puede decir que su enseñanza es un ejemplo de humildad para todos, puesto que Dios ha querido que su Voluntad sea transmitida a través de la boca de otros hombres, a veces, inferiores en dignidad a aquellos que les escuchan.[59]

Por lo tanto, la tarea del pastor es la de conseguir que los ciudadanos vivan según el Evangelio articulando, de ese modo, la fe y la conducta de la comunidad, labor que no realiza individual sino corporativamente. De esa necesidad nace la *Compañía de pastores.*

La *Compañía* como cuerpo que agrupa todos los pastores de la ciudad, así como de los pueblos de su entorno, comienza su actividad el 17 de diciembre de 1546. Desde esta fecha podemos acercarnos a los problemas y dificultades a los que se enfrenta la organización eclesial ginebrina de la mano de sus protagonistas, gracias al registro de sus deliberaciones.[60] Esos procesos ilustran no sólo ciertos aspectos fundamentales de la teología calviniana que inspira a los pastores, sino los primeros pasos de la historia política de la Iglesia ginebrina, ya que en sus páginas se terminaron incluyendo todos los materiales de trabajo de que disponían los pastores en cada sesión.

Las sesiones semanales de la *Compañía* comenzaban con la *congregación,* que consistía en una reunión abierta y pública, codificada en las *Ordenanzas eclesiásticas* de 1541 como tarea obligatoria de los ministros.[61] Sesenta personas se reunían el viernes por la mañana en el templo del *Auditorio*. Entre ellos, una mayoría de laicos instruidos. Entonces, un ministro —diferente

---

teológicas cuya apoyatura bíblica sea endeble, sino la explicación de la Ley divina, *sin añadir ni restar nada* a la doctrina allí explicitada por Dios. Por otro lado, fe y evangelización van a la par: *vid.* IRC 1560 IV, 1, 5.

59. IRC 1545 IV, 3, 1. En el mismo sentido IRC 1560 IV, 1, 1. Tal vez se puede pensar que Calvino se está refiriendo aquí, indirectamente, a la circunstancia de que los pastores eran, mayormente, burgueses franceses de dignidad inferior a la de los propios ciudadanos ginebrinos a quienes predicaban. No es algo que podamos afirmar con toda certeza, pero es significativo que este párrafo sea introducido en 1545, si tenemos en cuenta que fue a partir de esas fechas cuando la admisión de burgueses se volvió un problema político en Ginebra.

60. Sobre la actividad de la *Compañía* en tiempos de Calvino *vid.* R.-M. Kingdon y J.-F. Bergier (dirs.), *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève au temps de Calvin*, Ginebra, Droz, t. 1.°: 1546-1553, (1964); t. 2.°: 1553-1564 (1962). En la descripción del funcionamiento de la *Compañía de pastores* nos hemos servido del estudio de Lambert, *Preaching, Praying and Policing...*, pp. 224 y ss.

61. *Ordonnances ecclésiastiques*, p. 3. Bernard Cottret ofrece una somera introducción a su funcionamiento: *Calvin. Biographie*, París, J.C. Lattès, 1995, pp. 301 y ss.

cada vez— daba una lección sobre la Biblia y, a continuación, los otros pastores e incluso los laicos asistentes podían responder. Durante estas sesiones, la *Compañía* también leía y contestaba cartas cuyos destinatarios eran las Iglesias vecinas, particularmente las francesas. Asimismo, organizaba audiciones de sermones, lecciones bíblicas y exámenes teológicos de futuros miembros. Y, por supuesto, deliberaba sobre los ministros conflictivos y decidía sobre su amonestación o deposición, como estaba dispuesto en las *Ordenanzas eclesiásticas* de 1541.[62]

Sin embargo, lo importante, a efectos de nuestro argumento sobre la potestad eclesial, reside en otro aspecto, señalado ya por Höpfl: a diferencia de la potestad de régimen católica que residía en los obispos y el papa a título individual —también ejercida colectivamente bajo la forma de Concilio—, Calvino sólo admite que la potestad eclesial sea puesta en práctica colegialmente, del mismo modo que, siglos antes, había defendido Marsilio de Padua.[63] La práctica de la *Compañía de pastores* y el ejercicio de las funciones de los ancianos en el *Consistorio* son buena muestra de ello, a pesar de que era Calvino quien dominaba el sentido de las decisiones que se tomaban.[64]

Las tareas fundamentales que la *Compañía* tenía asignadas iban más allá de la mera instrucción y se extendían hasta el control de la ortodoxia y la disciplina de sus ministros. Un claro ejemplo de ello lo constituye una de las primeras controversias

---

62. Como ya indicamos al tratar de las *Ordenanzas eclesiásticas* de 1541, hay faltas que son absolutamente intolerables en un ministro eclesial, por las que deben ser depuestos: herejía, cisma, rebelión contra el orden eclesial, blasfemia, simonía, falsedad, perjurio, robo, alcoholismo, usura, juego, asistencia a bailes. Otras requieren amonestación, como es el caso del tratamiento de la Escritura que promueva el escándalo en la comunidad, curiosidad por cuestiones vanas, defensa de doctrinas no aceptadas en la Iglesia, negligencia en el estudio de las Escrituras o en las labores del oficio eclesial, mentira, calumnia, palabras disolutas o injuriosas, avaricia, cólera, propensión a las querellas, indecencia en el vestir, en el gesto o en cualquier forma de comportamiento, etc. —*vid. Ordonnances ecclésiastiques*, p. 6.

63. *Vid.* Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, p. 125. Este aspecto colegial es destacado también por Kingdon, «John Calvin's Contribution to Representative Government», en P. Mack y M.C. Jacob (eds.), *Politics and Culture in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 183-198, p. 191.

64. En este sentido afirma Kingdon: «Calvin dominated these theological disputes, of course, but he also tried to avoid the role of Pope of the Protestant world, or even of Geneva, and always insisted that the whole Company of Pastors ratify these condemnations unanimously. That is the way the Bible says the Apostles did things, thought Calvin, so that is the way they had to be done in Geneva» (*Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France, 1555-1563*, Ginebra, Droz, 1956, p. 20).

doctrinales a las que se enfrenta la Iglesia ginebrina y, en particular, el propio reformador en 1551. Nos referimos al conocido *caso contra Bolsec*.[65] Jerôme Bolsec, teólogo de profesión, entra en la vida pública ginebrina en 1551 declarando herética la doctrina de la predestinación. Con sus comentarios, Bolsec no sólo ponía en tela de juicio una de las principales doctrinas reformadas, sino la autoridad de Calvino como intérprete del Evangelio. Su delito fue severamente juzgado por los ministros eclesiales y reforzada su condena por la magistratura ginebrina que le sancionó con el destierro. Pero el asunto más relevante al que se enfrentó la Compañía, por su repercusión histórica, fue el proceso contra Servet.[66] Las implicaciones penales y políticas que este proceso tenía como telón de fondo —la batalla entre la magistratura y el clero reformado por el derecho de excomunión y el papel del magistrado como brazo ejecutor de herejes— hacen de este caso un ejemplo particularmente interesante para nuestro trabajo y sirve de antesala al triunfo de la doctrina calviniana en la ciudad de Ginebra.

5. **El triunfo del modelo disciplinar calviniano en Ginebra**

Ocupémonos entonces, siquiera sea brevemente del caso Servet como introducción a la cuestión que nos ocupa: quién debía ejercer en Ginebra el control sobre lo prohibido y lo permitido en materia religiosa. Que un tribunal civil ejecute a un teólogo considerado por todos herético, cuando la disputa por las competencias sobre la excomunión aún permanecía irresuelta, nos

65. El ejemplo es importante puesto que trata sobre una de las principales doctrinas del reformador: la predestinación. Doctorado en teología en París, Jerôme Bolsec (c. 1524-1584) abandonó Francia en 1545 tras pronunciar un sermón poco ortodoxo en la iglesia de Saint-Barthélemy. Adepto ferviente de la Reforma, debe su reputación al oficio de médico que desempeñó durante años y a su oposición a la doctrina calvinista de la predestinación, causa por la que fue procesado. La conocida disputa entre Calvino y Bolsec acerca de la doctrina de la predestinación está recogida en el primer tomo de sus registros —de octubre a diciembre de 1551 (RCP I, pp. 80-131). Las referencias biográficas proceden de RCP I, p. 80, n. 1. Un amplio estudio de la controversia es el de Philip C. Holtrop, *The Bolsec Controversy on Predestination from 1551 to 1555*, 2 vols., Lewiston (NY), Edwin Mellen Press, 1993.

66. El proceso a Servet se incluye en el segundo tomo de los registros: *vid*. RCP II, pp. 1-47. Hoy disponemos de una estupenda documentación sobre el proceso y sus circunstancias en Á. Alcalá (ed.), *Miguel Servet. Obras completas*, vol. 1, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003.

da la medida de la dificultad del problema. Sin embargo, el caso Servet no será sino un preludio del triunfo definitivo de Calvino que obtendrá para la Iglesia la potestad de excomulgar justamente por la vía política por la que se le venía negando desde 1541. En 1555 sus partidarios constituirán una nueva mayoría, propiciada por el aluvión de refugiados protestantes que adquieren derecho de voto, que vencerá la resistencia de las viejas facciones ginebrinas deseosas de que su república no perdiese el monopolio de la excomunión tan trabajosamente arrebatado al obispo católico veinte años antes. Culminará así la tarea eclesiológica de Calvino en Ginebra. Y como veremos este cambio se manifestó inmediatamente en la práctica del Consistorio.

El caso Servet

Es sabido que Miguel Servet era un personaje antipático a todas las Iglesias y credos del momento, perseguido tanto por luteranos como por católicos o calvinistas.[67] Fue finalmente condenado en Ginebra, acusado de antitrinitario y por rechazar el bautismo infantil.[68] Lo que aquí debemos notar es que la denuncia de Servet no es presentada ante el Consistorio, sino ante el Consejo de la ciudad. La ley exigía que para comenzar un proceso criminal se debían hacer públicos el denunciante tanto como el denunciado, de ahí que sepamos que fue Nicolas Fontaine, secretario de Calvino, quien acusó al médico, instigado por el propio reformador.[69]

El juicio de Servet fue considerado un caso secular. Esto suponía el reconocimiento de que la herejía debía ser juzgada y condenada por el poder civil, en tanto defensor de la paz pública

67. *Vid.* la presentación de su vida y obra que nos propone Ángel Alcalá en su *Miguel Servet. Obras completas*, *op. cit.*, pp. XXIII-CLV.

68. El caso tuvo también aspectos políticos: Rilliet sostuvo que se trataba de un caso de sedición (*Relation du Proces criminel contre Michel Servet d'apres les Documents originaux*, Ginebra, 1844), tesis impugnada hoy día por los especialistas: *vid.* Alcalá (ed.), *Miguel Servet. Obras completas*, *op. cit.*, pp. CV-VI. Más moderadamente, Choisy entiende que el caso de Servet había sido instrumentalizado por los adversarios de Calvino, para rentabilizar sus disputas teológicas políticamente (*La théocratie à Genève au temps de Calvin*, Ginebra, Ch. Eggimann, 1897, p. 147).

69. Puede seguirse este y otros detalles del proceso en A. Roget, *Histoire du peuple de Genève*, vol. 4, pp. 1-131. Los documentos del proceso en Alcalá (ed.), *Miguel Servet. Obras completas*, *op. cit.*, pp. 97-260.

y el honor de Dios, si bien ello no impedía la intervención de los ministros en calidad de especialistas teológicos.[70] Lo llamativo de este caso es que, en un período en el que aún no se ha determinado el titular del derecho de excomunión,[71] el proceso contra Servet incita a la colaboración. Tanto el poder eclesial que le denuncia y aporta las pruebas teológicas, como el civil que le juzga y condena a muerte,[72] coordinan sus esfuerzos en una causa común contra el *hereje de la cristiandad*. Y, precisamente, por esa razón su martirio se convierte, desde entonces, en un problema teológico-político. Es tras la muerte de Servet que Calvino se ve obligado a defender públicamente su doctrina contra los herejes y el papel del poder político en la defensa de la verdadera religión. Su obra *Declaration pour maintenir la vraye foy de la Trinité* es buena muestra de ello.[73]

Lo que históricamente, sin embargo, resulta relevante del caso Servet es su contribución a la conocida paradoja, difundida, entre otros, por H. Kamen, según la cual *los principios tolerantes*

---

70. El proceso teológico contra Servet está recogido en el segundo tomo de los registros de la Compañía de pastores (RCP II pp. 4-47), y traducido, junto otros documentos (compilados en CO 29, 190-818), en Alcalá (ed.), *Miguel Servet. Obras completas*, *op. cit.* Servet justifica las alegaciones teológicas que le imputa Calvino sobre la naturaleza divina de Cristo; los pastores muestran la herejía servetiana utilizando pasajes de la *Restitución* servetiana (Alcalá, *op. cit.*, p. 200n); a continuación Calvino y los pastores firman una conclusión y Servet replica en una carta. El proceso termina reenviando el caso al Consejo de las Iglesias de Berna, Zurich y Chafouse para obtener su parecer antes de proceder a la condena. La correspondencia del Consejo de las Iglesias puede verse en CO 8, col. 802-804 (traducida en Alcalá, *op. cit.*, pp. 234-236).

71. La disputa sobre la excomunión revivió a propósito del caso de P. Berthelier cuyos orígenes se encuentran en 1552, si bien se retoma en los meses del proceso contra Servet. Berthelier se rebela de nuevo contra el Consistorio y éste le excomulga al tiempo que el Consejo le absuelve. Esto inicia una serie de disputas entre el poder civil y el eclesial por el titular del derecho de excomunión en el mismo momento en que Calvino está entregado a la disputa teológica contra Servet. Sobre este asunto puede verse Roget, *Histoire du peuple de Genève*, vol. 3, pp. 244 y ss; vol. 4, pp. 64 y ss. Las tesis mantenidas por el Consistorio contra la interpretación y determinación del Consejo sobre el derecho de excomunión y la interpretación de las *Ordenanzas eclesiásticas* de 1541 están recogidas en RCP II, pp. 48-51.

72. «Viernes, 27 de octubre. — Nuestros señores, habiendo recibido el consejo de las Iglesias de Berna, Basilea, Zurich y Schaffhausen, sobre los hechos concernientes a Servet, han condenado a dicho Servet a ser conducido a Champel y ser quemado vivo allí. Lo que fue hecho sin que Servet, en su muerte, diera muestra alguna de arrepentimiento de sus errores» (RCP II, p. 52; traducido en Alcalá [ed.], *Miguel Servet. Obras completas*, *op. cit.*, p. 251).

73. Trad. francesa de la obra latina *Defensio orthodoxae fidei de trinitate*, suscitada a partir de la disputa contra Servet. Sobre esta obra y sus distintas ediciones *vid.* Gilmont, *Bibliotheca calviniana*, vol. I, pp. 508-510.

que se encuentran en el protestantismo no condujeron a los reformadores a prácticas del mismo signo.[74] Y la paradoja lo es, en efecto, si se interpreta no sólo la tolerancia, sino la misma religión al modo de los ilustrados, como un fenómeno dado en la intimidad de la conciencia, desconectado de referentes externos, sean espirituales o institucionales.[75] Ciertamente, la tolerancia moderna nace tras la equiparación de la verdad de los respectivos credos de las diferentes religiones que conviven bajo un mismo régimen. Esta equiparación supone minimizar, al tiempo, su participación en la vida política. Nada de esto era lo que el siglo XVI mostraba en las relaciones entre la religión y la política. En Ginebra, tal y como hemos visto, lo que Calvino pretende imponer es una *lectura guiada* de la Biblia cuya finalidad era el sometimiento del fiel-ciudadano a la Ley divina. Las instituciones debían defender la verdad y la adecuación de la praxis del cristiano a los mandatos de su Dios. Con esas premisas, el castigo del blasfemo, del herético, de aquel que mostrase cualquier rasgo de *conducta desviada*, era tan coherente como la persecución de los campesinos alemanes y la defensa del *statu quo* del príncipe lo era en la teología política luterana.

No obstante, aunque acomodado a la época y coherente con sus principios teológicos, el pensamiento de Calvino no era la única vía doctrinal abierta en aquel momento. Sólo hay que recordar, a este respecto, la obra de Sebastiano Castellio, crítico severo del empleo de la violencia en asuntos de religión.[76] Sin embargo, como mostró el caso Servet, el espíritu de la tolerancia no estaba vivo ni entre los pastores ni entre los políticos ginebrinos. La homogeneidad doctrinal y el control moral seguían siendo los pilares de la Reforma y la mejor forma de consagrar la vida *ad majoren Dei gloriam*. El problema no era qué tolerar o condenar, sino quién debía ejercer dicho control sobre lo prohi-

---

74. *Vid.* H. Kamen, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1987, p. 44.

75. Interpretación asumida, implícitamente, por I. Fetscher, *La tolerancia*, Barcelona, Gedisa, 1995.

76. La obra de Castellio *De haereticis an sint persequendi* fue publicada con el seudónimo de Martinus Bellius y traducida al francés como *Traité des hérétiques*. Sobre Castellio puede verse C. Gallicet Calvetti, *Sebastiano Castellio. Il riformato umanista contro il riformatore Calvino*, Milán, Vita e Pensiero, 1989, así como la célebre obra de Stefan Zweig, *Castellio contra Calvino. Conciencia contra violencia*, Barcelona, El Acantilado, 2000.

bido y lo permitido. La disputa sobre el control del derecho de excomunión puso de manifiesto una de las cuestiones más espinosas de la Reforma ginebrina.

La disputa por la excomunión

Hemos visto que el lugar privilegiado que ocupa la disciplina en el pensamiento del reformador pone de manifiesto la importancia de la institución consagrada a imponerla, así como de la práctica de la excomunión. Sabemos que Calvino hacía descansar en ella la potestad jurisdiccional de la Iglesia y la reclamaba como pena puramente espiritual. Sin embargo, como vimos al analizar la doctrina buceriana, en los países luteranos la excomunión se había convertido en una prerrogativa del poder civil que no estaba dispuesto a ceder fácilmente. Así, un añadido al proyecto del reformador francés de las *Ordenanzas eclesiásticas* de 1541, reservaba dicho poder al Pequeño Consejo, si bien Calvino nunca aceptó esta interpretación.[77] La práctica consistorial ginebrina vino a agravar este conflicto. Amedée Roget reconoce que la excomunión fue, durante más de veinte años, el origen de la discordia entre el poder civil y el eclesial puesto que, en el fondo, lo que allí se disputaba era el reconocimiento de una potestad judicial-penal a la Iglesia.[78] El asunto no se resolverá hasta 1560, momento en que se publica un *Edicto de excomunión* en el que se reconoce, finalmente, la jurisdicción del Consistorio, es decir, de la Iglesia en dicha materia.[79]

Esto no dejaba de ser delicado, puesto que significaba asumir la tesis calviniana del papel esencial del pastor en la Refor-

---

77. Señalemos dos de los pasajes más controvertidos para las aspiraciones de Calvino: «Icy ha esté exposé voyer si le Consistoyre aura uyssance de deffendre (aut non calpables) de ne recepvoyer la S^{te} Cene de Nostre S^{r} ou non. Surquoy resoluz que le Consistoyre ne aye nulle juridiction ny puysance de deffendre synon seulement admonester et puys fere relation en Conseyl affin que la Seigneurie advise de juger [...]»; «Et que tout cela se face en telle sorte que les ministres n'aient nulle jurisdiction civile et ne usent sinon du glaive spirituel de la parolle de Dieu, comme Sainct Paul leur ordonne et que par ce consistoire ne soit en rien derogué à l'auctorité de la Seigneurie ne à la Justice ordinaire. Mais que la puissance civile demeure en son entier» (*Ordonnances ecclésiastiques*, p. 13).

78. *Vid.* Roget, *Histoire du peuple de Genève*, vol. 1, pp. 64-65.

79. Su título: *Edicts passez en Conseil des deux cens, le vendredi neuvieme de Février 1560, pour declaration des precedens, touchant l'election des Anciens et l'excommunication* (CO 10, 120-124).

ma y, con ello, aceptar que el gobierno eclesial decidiera, en último término, en qué consistían las exigencias de la Palabra de Dios.[80] No olvidemos que la excomunión impide al afectado desarrollar una participación normal en la vida pública de la ciudad:[81] no podía contraer matrimonio, cortándole una de las vías de reconocimiento social —mediada por la unión entre familias—, así como el rito de paso a la vida adulta; mucho menos podía ser introductor de nuevos cristianos en la comunidad religiosa.[82] No menos grave es la repercusión que tiene esta sentencia en la vida religiosa individual del cristiano ya que, como ha mostrado Bernard Roussel, si el fiel moría excomulgado, ponía en peligro su vida en el otro mundo.[83]

> Dado que ahora mi intención es hablar de la Iglesia visible, aprendamos del simple título de Madre cuán útil nos es su conocimiento, esto es, necesario. Pues no hay entrada a la vida perenne si no somos concebidos en su vientre, si no nos cría y nos alimenta a sus pechos, si no nos sujeta y guarda bajo su conducta y gobierno hasta que, una vez despojados de nuestra carne mortal, parezcamos ángeles. Debemos notar también que fuera de su seno no podemos esperar remisión de los pecados ni salvación alguna.[84]

---

80. Este hecho fue ya reconocido en el antiguo trabajo de Choisy (*La théocratie à Genève au temps de Calvin*, *op. cit.*, p. 52).

81. *Vid. Lambert, Preaching, Praying and Policing...*, pp. 255-264.

82. El excomulgado no puede ser padrino de bautismo, con la importancia que ello tenía en el siglo XVI como cimiento de relaciones sociales entre familias: *vid*. Lambert, *Preaching, Praying and Policing...*, pp. 260-261). No olvidemos tampoco la importancia que esto tiene en una comunidad en la que los ministros ejercen un control extremo sobre la administración de este sacramento, hasta el punto de que los padres de los recién nacidos deben imponer, bajo pena de excomunión, nombres bíblicos a sus hijos, allí donde antes predominaban los autóctonos, ligados a la tradición católica y su santoral. Medida, claro está, que no podía agradar demasiado a los ciudadanos ginebrinos que vieron desparecer sus ancestrales vínculos familiares onomásticos a consecuencia de las medidas adoptadas por los pastores. Sobre el problema entre la magistratura y los ministros en relación con la imposición de nombres bíblicos, *vid*. Naphy, *Genevan Reformation*, pp. 144 y ss. En las notas se recogen las referencias a casos juzgados por el Consistorio, a propósito de este asunto.

83. Debemos esta referencia, así como un análisis de la relación entre la muerte en la Reforma y la excomunión, a B. Roussel, «"Ensevelir honnestement les corps": Funeral Corteges and Huguenot Culture», en R. Mentzer & A. Spicer (eds.), *Society and Culture in the Huguenot World, c. 1559-1685*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 193-208.

84. IRC 1541 vol. II, pp. 121-122. Recordemos el *extra ecclesiam nulla salus* en la tradición católica.

En opinión de Harro Höpfl, ello indicaría que, para el reformador, la Cena sería mucho más importante que la predicación, ya que los delitos graves expulsan al cristiano de la comunión, pero no le impiden asistir a los sermones.[85] Sin embargo, bien puede mantenerse la opinión contraria, puesto que si bien el fiel puede ser temporalmente apartado de la comunión, no ocurre así con la asistencia a la predicación. Al fin y al cabo, no hay que olvidar que la Escritura es el pilar de la Reforma, no la Cena, por importante que ésta sea como cimiento de la comunidad religiosa. Ahora bien, no es su lectura sino la escucha de la Palabra lo que incita al arrepentimiento y favorece la aceptación posterior en la comunidad. De esta obligación el cristiano nunca está exento. Más aún si pensamos, como señala Monter, que la lectura de la Biblia en las casas era menos común de lo que uno imagina, puesto que la posesión de una Biblia con el texto íntegro era cosa aún rara en el siglo XVI. La instrucción religiosa continuaba, por tanto, siendo tarea del predicador.[86]

En cualquier caso, lo cierto es que la excomunión fue, durante más de veinte años, motivo de discordia entre el poder civil y el eclesial. Después del revés de 1541, Calvino no dejó de insistir en la importancia doctrinal que tendría para la Iglesia ginebrina la adquisición de la prerrogativa de la excomunión como muestra de su potestad. Por parte de sus adversarios civiles la determinación no era menor. Como llegaría a decir uno de ellos: «Hemos decidido que nada de excomunión ni Consistorio ni burgueses franceses; con lo que nos costó librarnos del papa, la misa y las excomuniones, nos los devuelven ahora multiplicado».[87]

En efecto, recordemos que la república de Ginebra se constituye contra el principado episcopal reivindicando para sí las antiguos privilegios del obispo en la organización de la educación, administración de la caridad y culto, intervención sobre el matrimonio y la familia, dominio del sistema judicial, etc. Los adversarios de Calvino no se oponen a la Reforma, sino al modelo

85. *Vid.* Höpfl, *The Cristian Polity of John Calvin*, p. 97.

86. *Vid.* W. Monter, «La Réforme au quotidien», en P. Chaunu (dir.), *L'Aventure de la Reforme*, París, Hermé, 1986, p. 248. Por otra parte, los sermones no siempre eran comprendidos puesto que la gente no tenía suficiente instrucción o, simplemente, no conseguía escuchar las voces de los predicadores (RCP I, p. 150 [6 de enero de 1553]). Sobre la dificultad de comprensión de los sermones por los ginebrinos *vid.* Lambert, *Preaching, Praying and Policing...*, pp. 361 y ss.

87. Citado en Naphy, *Genevan Reformation*, p. 197.

eclesial calviniano, bien diferente al bernés en lo que toca a la jurisdicción eclesial.[88] De hecho, cuando en 1553 el caso Berthelier llevó la disputa sobre la excomunión a su cima, tras varios incidentes previos (*v.gr.*, en 1543 y 1548) los miembros del Pequeño Consejo escribieron en busca de apoyo a Berna, Basilea y Zurich, a sabiendas de que en todas ellas la excomunión era una prerrogativa civil irrenunciable.[89] No es de extrañar, por tanto, que fueran antiguos miembros y familiares del partido conocido como *Enfants de Genève* quienes se convirtiesen en los defensores del monopolio civil de la excomunión.[90] Por tanto, para obtener esa potestad para su Iglesia Calvino debía obtener apoyo político. Lo obtuvo de un número cada vez mayor de refugiados franceses asilados en Ginebra y convertidos en burgueses.

Recordemos que los ginebrinos obtenían la ciudadanía por nacimiento, hecho que les facultaba para participar en las instituciones políticas de la ciudad, mientras que los burgueses obtenían los mismos derechos —a excepción de la posibilidad de formar parte del Senado de la ciudad o Pequeño Consejo— tras la donación de una considerable suma de dinero o la de sus servicios como abogados o ministros eclesiales. De hecho, dada la superioridad de su preparación, cada vez eran más los pastores franceses que ejercían su actividad en Ginebra. Muchos ginebrinos comenzaron a inquietarse, pues, como bien señala Naphy, el control de los púlpitos era decisivo a la hora de configurar la opinión pública.[91] A los votos de los nuevos burgueses, partidarios de Calvino, se sumaba así la predicación de los nuevos pastores, generalmente cercanos a la Compañía, para que otros se sumasen a ellos.[92]

---

88. Este hecho es ampliamente reconocido por los historiadores: *v.gr.*, Lambert, *Preaching, Praying and Policing...*, p. 495; Naphy, *Genevan Reformation*, p. 43; o W. Monter, *Calvin's Geneva*, p. 70.

89. *Vid.* Naphy, *Genevan Reformation*, p. 185.

90. Para entender las connotaciones que para ellos podía tener puede servirnos la indicación de Kingdon, para quien el interrogatorio civil consistía más bien en un *proceso inquisitorial* basado en la insistencia y la repetición de preguntas sobre el caso, y no en un contraste de argumentos entre acusado y representante de la comunidad al estilo de los tribunales anglosajones: *vid. Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1994, pp. 22 y ss.

91. *Vid.* Naphy, *Genevan Reformation*, p. 153.

92. *Vid.* Naphy, *Genevan Reformation*, p. 137. Sobre la importancia y consecuencias de la admisión de franceses en la burguesía, *vid.* Naphy, *Genevan Reformation*, pp. 121 y ss. Acerca de la imagen negativa que los ginebrinos tenían de los franceses *vid.* Lambert, *Preaching, Praying and Policing...*, pp. 495 y ss.

Durante los primeros 20 años de la Reforma en Ginebra fueron admitidos unos 250 burgueses; durante los tres siguientes se concedieron derechos de ciudadanía a 460. Sus hijos obtenían de modo automático este reconocimiento. A partir de 1546, a los viejos ginebrinos no se les ocultaba la incipiente mayoría que se estaba constituyendo del lado de los pastores. En 1555 ese apoyo se vuelca en las urnas y los Consejos de la ciudad son ocupados mayoritariamente por los partidarios del reformador. Y, como corolario a la consolidación de su poder, los nuevos magistrados decretan la admisión de nuevos burgueses.[93] De hecho, el 24 de enero de ese mismo año, antes incluso de celebrarse elecciones, los Consejos de los Sesenta y los Doscientos se imponen al Pequeño Consejo y establecen la prerrogativa consistorial de excomulgar.

Berna, por su parte, intercede a favor de los perrinistas otorgándoles salvoconductos y tras los acontecimientos, proscribe los libros de Calvino y se niega, en 1556, a renovar su alianza con Ginebra. Sólo las circunstancias internacionales les obligaron a retractarse, ante la amenaza de invasión por el duque de Saboya. Un nuevo acuerdo entre Berna y Ginebra se firma en 1558. En 1561, las nuevas ordenanzas eclesiásticas consolidan la prerrogativa eclesiástica sobre la excomunión, permaneciendo ya inalterada hasta el siglo XVII.

En suma, el desarrollo de la doctrina eclesiológica de Calvino en Ginebra se apoya gradualmente en su propia acción pastoral, de modo que, tres años antes de su muerte, podrá dar por concluida su tarea: la Iglesia ginebrina está ya perfectamente constituida en todas sus potestades según había previsto.

La Academia

La influencia que Calvino adquiere así sobre la ciudad se pone de manifiesto con la constitución de la *Academia* ginebrina. A pesar de que su creación estaba ya contemplada en las *Ordenanzas* de 1541, su fundación debió esperar al 5 junio de 1559.[94] Tras

---

93. *Vid.* sobre todo este proceso Naphy, *Genevan Reformation*, caps. 6 y 7.

94. *Vid. Ordonnances ecclésiastiques*, p. 6. El 22 de mayo Calvino presentaba al Pequeño Consejo la Constitución de la Academia: *Leges Academiae Genevensis* (CO 10, 69-90). Fue la Compañía quien presentó al Consejo su petición de una escuela sometida a la autoridad eclesial en la que Teodoro de Beza ocupara el cargo de rector, a la cabeza de un grupo de franceses, entre los que se encontraba Antoine Chevalier —profesor de francés de la futura reina Isabel de Inglaterra.

la predicación y la disciplina, la educación religiosa se convertía en el último eslabón de una cadena que perseguía la conformidad del fiel a la Voluntad divina.

La instrucción se dividía en dos partes, una de ellas dedicada a la enseñanza primaria y secundaria, denominada *Schola privata*, donde se estudiaba latín y francés, griego, gramática y dialéctica; es decir, su finalidad era la de dotar de la formación necesaria para leer los textos sagrados al mayor número posible de personas. La *Schola publica*, por su parte, tenía por objetivo la enseñanza superior en la que los alumnos seguían clases de hebreo, griego, filosofía y teología impartida, esta última, por los propios Calvino y Teodoro de Beza.

Tres años después de su inauguración, la Academia contaba entre sus estudiantes con nombres como Gaspard Olevianus, uno de los autores del catecismo de Heidelberg; Florent Chrestien, preceptor de Enrique IV; Thomas Bodley, el futuro fundador de la biblioteca que lleva su nombre en Oxford; John Knox, futuro reformador escocés; etc. Inglaterra, Escocia, Alemania, Países Bajos, Italia y Suiza tenían estudiantes en Ginebra, pero ninguna afluencia tan determinante y mayoritaria como la francesa, caldo de cultivo de los hugonotes. La continuidad y expansión de la doctrina calviniana estaba, por lo tanto, asegurada.

A pesar de que muchas de las características típicas de la Ginebra calvinista —sobre todo en lo relativo a legislación, tal y como señala Monter—, no se introducen sino después de la muerte del reformador en 1564, su doctrina será ya indisociable de la ciudad.[95] La doctrina queda fijada definitivamente en 1559, con la última edición de su *Institución*. Su eclesiología se ve reflejada en las ya mencionadas *Ordenanzas eclesiásticas* de 1561. La práctica consistorial es de nuevo fiel reflejo de estos cambios.

La consolidación del Consistorio y el rigorismo moral

En efecto, la influencia de Calvino después de la desaparición de sus enemigos se hace sentir también en la práctica con-

95. *Vid*. Monter, *Calvin's Geneva*, cap. 7. Choisy señala que en Ginebra, a partir de entonces, la Iglesia se convierte en el poder judicial y la magistratura en el poder ejecutivo de la ley divina (*La théocratie à Genève au temps de Calvin*, *op. cit.*, p. 254).

sistorial. Hemos dicho que el Consistorio estaba presidido por uno de los cuatro síndicos que gobiernan la ciudad. Sabemos también que estaba compuesto por doce ancianos elegidos entre los miembros de los consejos de gobierno. Una novedad significativa que se introduce a petición de Calvino a partir de 1560 es la no discriminación entre ciudadanos y burgueses para formar parte del grupo de ancianos.[96] Este hecho favorecerá, sin duda, la política eclesiástica de Calvino y su reforma moral, puesto que, como hemos visto, sus apoyos se nutrían del grupo de franceses que habían sido aceptados como burgueses en Ginebra desde 1546. Además, formaban parte del Consistorio todos los pastores de la *Compañía de pastores,* y es importante señalar la relevancia que éstos adquieren, sobre todo, a partir de 1550: los miembros de la Compañía pasan de 9 en 1542 a ser 19 en 1564, año de la muerte de Calvino. Otra prueba de la consideración que recibían: antes de 1555 sólo Calvino era consultado sobre la selección de ancianos, mientras que a partir de 1560, la Compañía en su conjunto se constituía en órgano asesor ganando, de ese modo, un importante derecho legal.[97]

Sin embargo, ninguna novedad oscurece el verdadero cambio en los últimos años de vida de Calvino: el incremento del acoso moral a la ciudadanía. Ya por entonces ni pastores ni ancianos se interesaban demasiado en el control social de la ortodoxia (en las faltas cometidas contra la disciplina eclesiástica),[98] por lo que su atención se centró en toda forma posible de desvia-

---

96. «Tiercement, attendu qu'il est dit indifferemment par les Ordonnances, qu'on prendra pour Anciens du Consistoire quatre du Conseil des soixante, et six des deux cents, sans specifier citoyens ni bourgeois: et neantmoins que par ambition ou autrement on a restreinct l'election aux citoyens [...]. Que les privileges et dignitez qui se doivent reserver aux Citoyens, ne se peuvent comprendre en l'estat spirituel de l'Eglise» (CO 10, 122). Este texto forma parte de los *Edicts passez en Conseil des deux cens, le vendredi neuvieme de Fevrier 1560, touchant l'election des Anciens et l'excomunication*, que junto a las *Ordenanzas matrimoniales* en 1545 —que no se aprobaron hasta 1561—, son los cambios fundamentales que se introducen en las nuevas *Ordenanzas eclesiásticas* de 1561 (CO 10, 93-124).

97. *Vid.* R. Kingdon, «The Control of Morals in Calvin's Geneva», en L.P. Buck & J.W. Zophy (eds.), *The Social History of the Reformation*, Columbus, Ohio State University Press, 1972, pp. 3-16, pp. 7-8.

98. Si bien no desaparecieron las protestas y la oposición a la jurisdicción consistorial. La oposición aducía que el Consistorio ejercía ilegalmente su jurisdicción y que había sido creado contra las libertades ginebrinas; añadían, además, la inconveniencia de la extranjería de sus ministros (en su mayoría franceses), etc. Para un análisis de la percepción del Consistorio y su poder por los ginebrinos *vid*. Lambert, *Preaching, Praying and Policing...*, pp. 270-278.

ción de la conducta del fiel, de la más horrenda a la más trivial. Los escándalos considerados podían serlo en sentido estricto o tomarse por tales conductas tenidas por frívolas, del estilo de asistir a bailes o frecuentar tabernas. Y es que bailes y canciones eran condenados no sólo por su asociación con fiestas populares y religiosas multiseculares que la Reforma pretendía hacer desaparecer, sino por los movimientos corporales lascivos a que podían dar lugar. Asimismo, los juegos eran rechazados en su conjunto y no sólo los asociados al dinero, cuya sanción se agravaba por su relación con el pecado de avaricia. Circunstancias como la compañía, el momento y la hora del juego eran consideradas *agravantes*, de modo que era severamente castigado el jugador que cometía el *delito* durante el servicio religioso, por ejemplo. La embriaguez y la asistencia a tabernas eran conductas perseguidas a la par. Los delitos sexuales fueron reprobados en su conjunto si bien, como hemos visto anteriormente, fueron la fornicación y el adulterio los más gravemente penados, puesto que debilitaban la institución del matrimonio y la familia. Más de las tres cuartas partes de las excomuniones en el ámbito de la ciudad entran en alguna de las siete categorías que recoge la tabla adjunta (p. 195).

Las ofensas que promueven la expulsión de la Cena del delincuente y que son perseguidas por el Consistorio han de verse en paralelo a los delitos condenados en las Dos Tablas de la Ley. En efecto, a pesar de la variedad de conductas punibles que caen bajo el término «escándalo» —entre las que se encuentran delitos doctrinales—, como recuerda Monter, el control de la ortodoxia fue la preocupación fundamental del Consistorio tan sólo en sus primeros quince años de funcionamiento, mientras que en los últimos años de la vida de Calvino su interés estaba, ante todo, en el control moral.[99] La mentira, los delitos sexuales, el respeto a la autoridad (de los padres, del marido, de los poderes eclesiales), la armonía con la familia y el prójimo, no robar... son otros tantos deberes explicitados en la Segunda Tabla y que el Consistorio convierte en otros tantos delitos.

Esta atención cuasi-exclusiva a los delitos de la Segunda Tabla sólo puede significar que el cumplimiento de los deberes de la Primera Tabla ha alcanzado cierta estabilidad, al menos en las

---

99. *Vid.* Monter, «The Consistory of Geneva, 1559-1569», *op. cit.*, p. 475.

TABLA 3. Razones de excomuniones (1564-1569)*

Ofensa	*Hombre*	*Mujer*	*Total*	*% Total (17 ítems)*
Escándalos + mentiras	213	134	347	18 %
Disputas domésticas [*mauvais ménage*]	170	132	302	15,8 %
Disputas con otros	166	92	258	13,5 %
Fornicación + lascivia	88	72	160	8,4 %
Desobediencia a los ancianos	104	47	151	7,9 %
Disputas con parientes	79	47	126	6,6 %
Embriaguez	64	38	102	5,3 %
Superstición	36	33	69	
Blasfemia + juramentos	50	16	66	
Hurto	29	33	62	
Ignorancia	37	16	53	
Matrimonios clandestinos	26	24	50	
Fraudes	40	2	42	
Juegos	35	0	35	
Bailes y canción profana	19	14	33	
Usura	24	3	27	
Gula + ociosidad	17	6	23	

* Traducimos parte de la tabla que se encuentra en W. Monter, «The Consistory of Geneva, 1559-1569», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 38, 1976, pp. 467-484; p. 479.

ciudades:[100] *v.gr.*, respeto a la doctrina y al culto, supresión de la superstición y el papismo, respeto del Evangelio, etc. De modo que, a partir de entonces, la labor del Consistorio se pudo concentrar en hacer posible la adecuación del comportamiento de los ciudadanos ginebrinos a valores cristianos, esto es, imponer la Voluntad divina como guía de conducta, tal y como había predicado Calvino.

100. La excomunión en el mundo rural agrupaba delitos de la Primera y de la Segunda Tabla: supersticiones y mantenimiento del papismo, bailes, canciones profanas, fornicación, disputas no domésticas, eran las causas más frecuentes de excomunión entre los aldeanos. Muchas de ellas habían sido, años atrás, motivos predominantes en la ciudad. Sobre estos aspectos *vid.* R. Mentzer, «Le Consistoire et la pacification du monde rural», *Bulletin de la Societé de l'Histoire du Protestantisme Français*, 135, 1989, pp. 373-389.

Crimen y excomunión consiguieron ir a la par en Ginebra. Nunca más, según Monter, en los más de cuatrocientos años de existencia del Consistorio, el control moral llegó a cotas tan altas como en los últimos años de vida del reformador y los inmediatamente siguientes a su muerte.[101]

6. **La Iglesia de Calvino**

Desde un punto de vista jurídico, la crítica luterana al catolicismo será, ante todo, una crítica de la doctrina de la potestad papal, de la que la Iglesia romana se sirvió para obtener la subordinación del Estado. Sin embargo, de la alternativa que Lutero presentó en su doctrina de los dos reinos no se deriva la independencia de Estado e Iglesia, sino una fundamentación teológica de la legalidad estatal, que inviste al magistrado cristiano con unas funciones que difícilmente podrán calificarse de *seculares*. Ello no obsta para apreciar su contribución como una revolución en el pensamiento teológico-jurídico del cristianismo. El reformador alemán cuestionará el *poder de orden* y el *poder jurisdiccional* de la Iglesia: sustituirá la *potestas ordinis* —que faculta para administrar los sacramentos a los fieles y concierne al *foro interno*— por el sacerdocio universal, y eliminará cualquier poder del que pudiese servirse la Iglesia para legislar, juzgar y administrar a sus fieles en el *foro interno*. Por otro lado, recompondrá las relaciones entre Iglesia y Estado a partir de su *doctrina de los dos reinos*, haciendo de la conciencia un universo de acceso exclusivo de la divinidad, al tiempo que considerará imprescindible el sometimiento del cristiano al poder externo de la ley y de la espada. A excepción de la conciencia, la misión teológica que Lutero le encomienda al magistrado no acepta exclusión alguna a su jurisdicción. Esto es, la doctrina luterana no deja espacio para un ámbito plenamente secular.

Calvino, sin embargo, aceptando las tesis del lugar inexpugnable de la conciencia y el rechazo de la potestad sacramental católica —reflejada en la doctrina del *sacerdocio universal*—, reforzará la doctrina protestante de la jurisdicción eclesial, sobre todo a

101. *Vid.* Monter, «The Consistory of Geneva, 1559-1569», *op. cit.*, p. 484. En el mismo sentido, *vid.* Kingdon, «The Control of Morals in Calvin's Geneva», *op. cit.*, p. 12.

partir de 1543. Como señala Pierre Fraenkel, el análisis sobre el gobierno de la Iglesia y la discusión sobre la primacía papal es introducido por Calvino en la edición de 1545 y figura en todas las ediciones posteriores, sin transformación notable.[102] Desde entonces, el reformador francés reconoce a la Iglesia tres tipos de potestad: magisterial o doctrinal, cuyo fin es la elaboración de credos y doctrinas conformes a la Escritura; legislativa, cuyo objetivo es la adaptación de leyes ceremoniales y disciplinares a los diferentes lugares y tiempos que vive la comunidad eclesial; y disciplinar o judicial, que tiene por misión controlar la conducta del fiel y adecuarla a la norma de vida que exige su religión. Estas tres potestades corresponden a las tres marcas reconocidas en la Iglesia reformada: doctrina, sacramentos —tomados éstos como referente de cualquier ceremonia o culto— y disciplina. La disciplina recupera para la Iglesia el juicio sobre la acción pecaminosa del fiel, así como la jurisdicción sobre la trasgresión de la ley eclesial por parte de los ministros de la nueva Iglesia.

La aprobación de las *Ordenanzas eclesiásticas* de 1541 y su revisión-ampliación en 1561, el papel del *Consistorio* en el control de la moral y ortodoxia ciudadana, la creación de la *Compañía de pastores* y su funcionamiento colegial, el refuerzo de la doctrina de la predestinación —ejemplificado en el caso contra Bolsec—, la asignación del poder de excomunión a los ministros eclesiales o el apoyo del poder político en la batalla contra la herejía son tan sólo algunos de los resultados del cambio doctrinal operado por Calvino respecto a la Iglesia luterana, cuya legislación y administración estaba en manos del poder político. La labor de la *Academia* ginebrina, cantera de futuros ministros y políticos, así como de reformadores europeos, no fue un episodio menor en esta consolidación.

Este modelo eclesiológico, sin embargo, no tuvo una implantación sencilla en la ciudad ginebrina, sino que fue impuesto tras duros enfrentamientos, durante años, contra la influencia de Berna, por una parte, y frente al partido de los viejos ginebrinos, artífices de la independencia política de la ciudad, por otra. Los *Enfants de Genève* que habían liderado el proceso de implantación de la Reforma nunca aceptaron el control eclesial que

102. *Vid.* Fraenkel, «Quelques observations sur le "Tu es Petrus" chez Calvin», *op. cit.*, pp. 607-608.

Calvino impuso a través del *Consistorio* y fueron, desde el principio, hostiles a la política de los partidarios del reformador, consistente en la aceptación de un número cada vez mayor de franceses en la burguesía, con el fin de asegurar su predominancia en los Consejos de la ciudad. Tampoco asumieron la injerencia eclesial en sus libertades, hasta el punto de que la disputa sobre la imposición de nombres bíblicos a sus hijos constituyó uno de los ejes de su oposición a los ministros a partir de 1546.[103]

No obstante, tras las elecciones de 1555, el modelo calviniano triunfó y la Ley divina y el Evangelio —convenientemente interpretado por o según Calvino—, se constituyó en el referente último de la sociedad ginebrina.[104] Como señala el historiador Alain Dufour, Ginebra que, hasta entonces, había sido una ciudad aliada de los suizos, entra en la Historia como la ciudad de Calvino.[105]

---

103. *Vid.* Naphy, *Genevan Reformation*, pp. 144 y ss.

104. Choisy definió el modelo calviniano como *bibliocracia* (*La théocratie à Genève au temps de Calvin*, *op. cit.*, p. 277). Tourn observa que la Palabra de Dios constituye para Calvino una referencia normativa tanto para el fiel como para la Iglesia y la sociedad: «Calvino politico», en P. Adamo *et al.*, *Modernitá, politica e protestantesimo*, Turín, Claudiana, 1994, pp. 15-79, p. 68.

105. *Vid.* A. Dufour, «Le mythe de Genève au temps de Calvin», *Revue Suisse d'Histoire* 9, 1959, pp. 498-518, p. 517. A partir de esta fecha, según el autor, se construye el *mito de Ginebra*, según el cual, la ciudad ginebrina sería la expresión histórica modélica de la doctrina del reformador francés. Y ello, a pesar de que Calvino siempre tuvo la mirada puesta en Francia y tomó la ciudad suiza como un simple punto de partida, como muestra su política de aceptación de burgueses en Ginebra y su constante envío de predicadores para construir las bases de la Reforma en Francia. En este sentido pueden leerse los trabajos de Kingdon, *Geneva and the Coming of the Wars of Religion*, *op. cit.*; *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement, 1564-1572*, Madison, University of Wisconsin Press, 1968, cap. 2. Una discusión actual sobre el mito ginebrino puede leerse en Lambert, *Preaching, Praying and Policing...*, pp. 482 y ss.

PARTE III
CALVINO COMO POLÍTICO

V

DIOS Y EL ESTADO

Es bien conocida la tesis de Carl Schmitt, según la cual las categorías de la moderna teoría del Estado serían, en realidad, conceptos teológicos secularizados.[1] Hemos intentado mostrar en otro lugar cómo la tesis de Schmitt no tiene sólo una vertiente genética, sino que es igualmente importante su dimensión sistemática: no sólo se apunta al origen de ciertos conceptos, sino que se afirma que su articulación doctrinal sólo puede ser teológica.[2] En efecto, como bien supo ver Leo Strauss, la decisión que para Schmitt constituía la política era la opción entre anarquía y autoritarismo, según se creyese o no en el *carácter peligroso del individuo* y, por tanto, en su *necesidad de ser gobernado*. Y dado que el jurista del *Reich* consideraba esta elección estrictamente análoga a la opción entre Dios y el diablo, se volvía tan injustificable como ésta y por ello mismo teológica.[3]

Con este criterio a la vista, cabría interpretar este capítulo sobre la obra política de Calvino como una reivindicación de su relevancia para el debate actual sobre la pervivencia de la teología política en nuestro tiempo. Como decíamos al principio, se suele pensar antes en Weber que en Schmitt cuando se trata de establecer la contribución del calvinismo a la Modernidad. No obstante, tal como hemos mostrado en las dos primeras partes de este trabajo, ni la doctrina ética de Calvino deja espacio al

1. *Teología política I* que citamos a partir de H.O. Aguilar (ed.), *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, FCE, México, 2001, pp. 21-62; la cita está en la p. 43.

2. *Vid. Teología política I, op. cit.*, p. 43. *Vid.*, además, M. García Alonso, «Carl Schmitt o la imposibilidad de una política secularizada», *Isegoría*, 32, 2005, pp. 235-244.

3. *Vid.* Schmitt, *Teología política I, op. cit.*, p. 55.

concepto moderno de autonomía ni su concepción de la disciplina cristiana puede prescindir de la coacción para implantarla en el mundo. Con estos antecedentes, no parece que podamos esperar un principio secularizador en su concepción de la política. Y, sin embargo, como vamos a ver, un buen número de intérpretes pretenden que en ella se encontrarían semillas de doctrinas tan características de nuestro tiempo como el constitucionalismo o el republicanismo.

De nuevo, creemos que la posibilidad de esta interpretación depende más del punto de vista adoptado que de la «evidencia» incuestionable de los textos. Si se desconectan las tesis calvinianas sobre el derecho de resistencia de su antropología o de su propia intervención en la política de su época, cabría ciertamente una lectura constitucional o republicana. Pero difícilmente se podrá defender una vez establecida la conexión. Aparece entonces un teólogo de la política en el sentido schmittiano, un Calvino que eligió el orden político frente a la anarquía anabaptista, y depositó sus cimientos en la propia voluntad de Dios. En las páginas siguientes, pretendemos aproximarnos a Calvino desde este punto de vista, mostrando de qué modo sus tesis recorren algunos de los lugares centrales en la disputa contemporánea sobre el sentido teológico o secular de nuestra Modernidad.

En efecto, como veremos a continuación (§1) la obra política de Calvino parte de una espinosa disyuntiva: por un lado, sabemos ya que se oponía a quienes —como los anabaptistas— cuestionaban que los cristianos necesitasen gobierno alguno en la Tierra; pero, por otro lado, debía ser cuidadoso al dar cuenta del papel del Estado en la salvaguarda de la libertad del cristiano. El alcance político de este dilema se muestra en el comentario que elabora recién llegado a Ginebra sobre la Epístola paulina a los Romanos, un *locus classicus* de la teología política. Como el propio apostol, Calvino debía explicar cómo constituir una nueva comunidad cristiana, cuidando de apreciar positivamente el papel que el Estado desempeña en ella. He aquí su opción por el orden: Calvino *divinizará la política* argumentando que la organización social no es efecto del pecado sino el resultado querido por Dios de una vida comunitaria fundada en el principio de autoridad.[4]

4. Recordemos aquí una cita de Herbert Marcuse sobre Calvino: «Todo poder terrenal no puede ser sino un "derecho derivativo": la autoridad es una "velut delegata a Deo

Para poder apreciar la significación política de este giro, nos detendremos en la interpretación que hará Calvino de la teología paulina de la alianza, mostrando el papel que concede a la Iglesia y al Estado en la contención del desorden que intrínsecamente amenaza a toda sociedad. Como veremos, para que el Estado pueda cumplir con semejante misión, deberá acomodar su constitución a la Ley divina. Calvino se diferencia aquí de la corriente secularizadora medieval que, según algunos intérpretes —como señaladamente W. Ullmann—, busca en nuestra aptitud natural una alternativa para dar cuenta del orden social. Lo cual, por lo demás, resulta perfectamente acorde con su antropología, tal como tuvimos ocasión de exponer. Es Dios quien está en el origen de la institución política que llamamos Estado y ésa es la razón de que sea una institución deseable en sí misma.

Esto tiene consecuencias inmediatas sobre el origen de la autoridad del gobernante (§2). Encontraremos en Calvino ecos de la tradición del derecho divino de los reyes, pues, tal como sucedía en ésta, el magistrado calviniano recibe el poder directamente de Dios, sin mediación del pueblo o la Iglesia. De este modo, así como la política es querida por Dios y no efecto del pecado, los gobernantes tampoco deben su existencia a la perversidad humana sino a la providencia. Ello dificulta cualquier intento de convertir a Calvino en un constitucionalista, siquiera sea germinalmente.

Esto se aprecia al enfrentarnos a la concepción calviniana del derecho civil, en la que algunas interpretaciones aprecian una intención secularizante, según la cual no sería sino expresión de la ley natural. Pero como ya vimos, Calvino niega la capacidad del sujeto para conocer la ley natural, de modo que para organizar una sociedad cristiana el derecho civil debe encontrar su inspiración moral en los mandatos bíblicos. Así, un correcto ejercicio de sus funciones exige al magistrado cristiano que dé expresión a dichos mandatos, acomodándolos al país y al tiempo en que legisla. De modo que, si él mismo queda

---

iuridictio". Pero esta delegación es insuspendible e inapelable por el hombre. La relación entre Dios y el mundo es esencialmente la relación que existe entre todo soberano absoluto y sus súbditos» (H. Marcuse, *Para una teoría crítica de la sociedad*, Barcelona, Tiempo Nuevo, 1971. Agradezco esta referencia a Margarita Boladeras).

sometido a la ley, no será por su origen popular, sino porque las leyes codifican las obligaciones impuestas por Dios. El gradual incremento del control de las costumbres en la propia Ginebra ejemplifica esta tarea.

Un punto de vista alternativo sobre esta misma cuestión se plantea a propósito de la obediencia a las leyes así establecidas (§3). Una vez se concede al Estado el monopolio de la coacción, cabe sospechar que se le debe obediencia absoluta, pero, ¿qué ocurriría si el cristiano se viese obligado por ello a actuar contra su fe? Calvino dio sentido a esta pregunta en su doctrina sobre el derecho de resistencia. De nuevo, cabe situar su posición en perspectiva respecto a las distintas concepciones defendidas siglos antes. En efecto, es una cuestión disputada cuál haya sido la contribución protestante, y en particular la de Calvino, al desarrollo de una teoría (de nuevo, constitucional) sobre las instancias del Estado a las que corresponde resistir al mal gobierno. Nuestra contribución a este debate consistirá, una vez más, en situar el argumento calviniano respecto a otros aspectos de su pensamiento y a su propia práctica ginebrina. Por una parte, veremos cómo la posibilidad de la desobediencia aparece como una excepción que sólo se justifica cuando el gobernante incumple sus deberes cristianos, obrando contra la autoridad de Dios que sostiene la suya propia. En estas condiciones, y *sólo en éstas*, se le podrá oponer otro magistrado, es decir, una instancia que en el ejercicio de su misión cristiana pueda contener al gobernante. No se trata, por tanto, de un derecho incondicional y popular, sino restringido y ejercitable solamente por una instancia investida con igual autoridad divina que la de quien desobedece. El pueblo carece aquí de iniciativa propia y sólo actuará subordinado a este magistrado que ejerce como tutor suyo. Así se manifiesta en la posición del propio Calvino acerca de las distintas insurrecciones que presenció.

En suma, aun sin negar la influencia de sus ideas en nuestra Modernidad política, no creemos que Calvino constituya una excepción a las tesis de Schmitt: si influyó no fue por contribuir a la secularización de la teoría del Estado en primera persona. Cabría más bien preguntarse si no sucedió lo contrario.

1. El Estado como *Ordinatio Dei*

Es bien sabido que a lo largo de los siglos, la tradición filosófica occidental oscila entre aquellos que entienden la política como un mal cuya necesidad obedece al imperativo de poner orden en una sociedad corrupta por la maldad humana, y quienes se les oponen al considerar la sociabilidad de la especie y su gobierno algo natural e intrínsicamente bueno. Aristóteles ejemplifica esta segunda opción, que también fue parcialmente asumida por la tradición tomista, mientras que, entre los primeros, baste recordar a Platón, san Agustín, Hobbes o Carl Schmitt.[5] O, si pensamos en el siglo XVI, los denominados *teólogos radicales* (espiritualistas o anabaptistas). Defensores de la doctrina de la absoluta libertad del cristiano ante toda institución o y régimen político, para ellos el Evangelio ofrecía la liberación espiritual al cristiano y, con ella, la emancipación de toda disciplina y toda ley en el dominio temporal.[6]

Las ideas de estos teólogos radicales inspiraron no pocos desórdenes políticos. El propio Thomas Müntzer (c. 1489-1525) encabezó el más conocido, la *Guerra de campesinos* de 1525. Pese al contenido político de la protesta campesina, Müntzer pretendía algo más que ejecutar una revolución contra la nobleza alemana. Se trataba de instaurar un nuevo orden político y religioso basado en el Evangelio. Y es que su teología permitía algo inédito entre los primeros reformadores, nada menos que la oposición armada a las autoridades impías, justificada en la expectativa de establecer el *reino milenario de los justos en la tierra*, un reino sin jerarquías ni diferencias entre los elegidos. De ahí que algunos intérpretes le consideren el primer teócrata protestante.[7]

A pesar de la oposición de Lutero a tales *desviaciones* doctrinales sobre la implantación política del reino de Dios y su llamada a la contención sangrienta de las masas campesinas, las autorida-

---

5. Entre los primeros, *v.gr.*, Aristóteles, *Pol.* I, 2, 1253a 9; Cicerón, *De Republica* I, 25 y *De legibus* I, 10; santo Tomás, *De Regno* I, cap. 1. Entre los segundos, *vid.*, por ejemplo, Platón, *Leyes* 687e-690a; san Agustín, *De civ. Dei* XV, 2; Hobbes, *Leviathan* I, 17; Schmitt, *El concepto de lo político*, §7.

6. *Vid.* el ya citado trabajo de W. Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, Eugene (Or.), Wipf & Stock Publishers, 1999, pp. 260 y ss.

7. De entre la bibliografía sobre Müntzer, nos servimos principalmente de la síntesis que Lluís Duch ofrece como introducción a su edición de Thomas Müntzer, *Tratados y Sermones*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 9-78.

des no dejaron de sentirse amenazadas y muchos las tomaron como pretexto para perseguir el protestantismo, identificándolo con la causa de la desestabilización del orden público.[8] Calvino se vio enfrentado a un espinoso reto: salvaguardar la libertad del cristiano y la Iglesia a la vez que ofrecía una doctrina políticamente fiable sobre la sujeción del fiel a los poderes públicos. O, en sus propias palabras, debía *remediar dos vicios*:

> [H]ay en nuestros días hombres obstinados y bárbaros que quisieran subvertir todo gobierno [*renverser toutes polices*], aunque hayan sido establecidos por Dios. Mientras que, por otro lado, los aduladores de príncipes, elogiando sin medida su poder, no dudan en incitarles a competir con Dios [*iouster contre Dieu*]. A menos que se controlen estos dos vicios, se pondrá en peligro la pureza de la fe.[9]

Un buen indicio del temprano interés de Calvino por la política se encuentra en el primero de los comentarios bíblicos que da a la imprenta. En 1540, aparece en Estrasburgo su *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos*.[10] Cuatro años antes, a su llegada a Ginebra, aceptaba el puesto de *lector de Sagrada Escritura* y comienza a ocuparse del texto paulino, siguiendo el ejemplo de otros reformadores.[11] Al usar el latín probablemente Calvino pensase en la formación de los teólogos y pastores de la ciudad. En 1550 aparecería una versión francesa a la que podían acceder los fieles ginebrinos, cuando las tesis de Calvino eran ya mayoritariamente aceptadas en la ciudad.[12] La tesis de Rom. 13

---

8. *Vid.* Lutero, *Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos*: WA 18, 357-361; EP, pp. 95-101.

9. IRC IV, 20, 1. Según anota John McNeill en su edición de la *Institución*, este pasaje se dirigiría no sólo contra los anabaptistas, sino contra el propio Maquiavelo, de cuya obra *El príncipe* se difundió una traducción latina en 1553.

10. El texto se encuentra en CO 49, 1-292. Nos servimos también de la versión francesa sobre la segunda latina, incluida en *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, vol. 3, París, Librairie Ch. Meyrueis, 1855. Existe una versión castellana no excesivamente fiable: *La epístola del apóstol Pablo a los Romanos*, trad. de Claudio Gutiérrez, Grand Rapids (Mich.), Libros Desafío, 1977.

11. Así, por ejemplo, Lutero, quien se ocupa de la epístola paulina entre 1515 y 1516, inmediatamente después de su primer curso en Wittenberg: *vid. Römerbriefvorlesung*: WA 56, 1-528. Por su parte, Bucero dará a la imprenta su propio comentario en 1536: *vid.* G. Hammann, *Entre la secte et la cité*, Ginebra, Labor et Fides, 1984, p. 31. En ambos casos, fueron textos de considerable importancia en el conjunto de su obra.

12. No obstante, esta versión se haría sobre un texto latino corregido que aparecería editado junto a sus demás comentarios bíblicos en 1551: *vid.* Gilmont, *Bibliotheca calviniana*, vol. I, p. 340.

es clara: no sólo debe dominar el amor mutuo, sino que la comunidad debe someterse al orden exterior.[13]

Pues bien, en las páginas que siguen exploraremos de qué modo Calvino se sirve del mensaje paulino para situarse entre las posiciones enfrentadas a las que nos referíamos al principio. La oposición de Calvino a los anabaptistas le exigirá, como decíamos, dar cuenta de cómo la comunidad cristiana se funda *sin oposición* al Estado. Teológicamente, la constitución de la comunidad se interpreta desde la idea de *alianza*, uno de los ejes de la epístola paulina y del propio comentario calviniano. Tal como intentaremos mostrar, Calvino bien pudo ser consciente de la analogía entre su propia situación y la del Apostol en el momento de escribir la epístola: en ambos casos se trataba de fundar una nueva comunidad de fe contra Roma.[14] Pero Calvino debía, además, dar cuenta de cómo esta comunidad quedaba inscrita en el mundo, contra la evasión pretendida por los anabaptistas. Apelará para ello a la ya conocida *doctrina de los dos reinos*, según la cual la Iglesia pertenecería al mundo mientras que el reino de Dios quedaría restringido al ámbito de la conciencia. Pero esto supone, inevitablemente, una valoración positiva del carácter institucional, mundano, de la Iglesia, y por extensión del propio Estado. Como veremos, Calvino salvará la política no naturalizándola, sino *divinizándola*.

Significado teológico-político de la Epístola paulina a los Romanos

> Quisiera señalar el hecho de que si una Epístola, dirigida a la comunidad de Roma, que será, por tanto, leída en voz alta, y que no se sabe en qué manos caerá —los censores no son todos idiotas—, es introducida con unas palabras y no con otras, es porque se trata de una declaración de guerra política. Se podría haber dado a conocer de una manera pietista, quietista, neutra, etc. Sin embargo no fue así. Mi tesis es por lo tanto la siguiente:

13. M. Willi, *Introducción al Nuevo Testamento. Una iniciación a sus problemas*, Salamanca, Sígueme, 1983, p. 106.

14. Caben, desde luego, otras analogías. Así, Denis Crouzet opta por David (*Calvin*, París, Fayard, 2000, p. 158).

la Epístola a los Romanos constituye, en ese sentido, una teología política, una declaración de guerra a César.[15]

Tal como nos indica Jacob Taubes, un dato esencial para la comprensión del propósito del apóstol al redactar su epístola es que la dirigió a la misma capital del Imperio. Se trataba de sentar los cimientos de una nueva concepción del Pueblo de Dios, una comunidad que acogiera a judíos y gentiles —*sebomenoï*—[16] ante los que él se presentaba como un nuevo Moisés. Y es que Pablo es un apóstol judío enviado a predicar a los gentiles sobre esta nueva Alianza, cuya necesidad se derivaba del pecado cometido por el pueblo judío contra Dios por negarse a reconocer al Mesías. Para evitar el castigo divino debe sellarse un nuevo pacto entre Dios y su pueblo, en el que el propio Pablo pretendió actuar como mediador. El Imperio romano será el vehículo del castigo divino, a menos que se logre dominarlo convirtiendo a los gentiles a la fe dc Cristo. Será, por tanto, la fe, y no la circuncisión (las obras), el sello de la nueva Alianza. Para redimir el pecado del pueblo judío no será necesaria la insurrección armada contra Roma, sino su evangelización.

Probablemente Calvino no se percibiese a sí mismo como un nuevo Pablo.[17] No obstante, las circunstancias en las que desarrolla su obra no dejan de recordar a las del apóstol: en su pensamiento es también central la idea de *alianza*, que pretende constituir contra la Roma católica a la que derrotará espiritualmente sin recurrir a la rebelión armada.[18]

Tal y como se muestra en el Deuteronomio, ya el pueblo judío percibía la Alianza como elección inmerecida de Dios a la

---

15. J. Taubes, *La théologie politique de Paul*, trad. de M. Köller y D. Séglard, París, Seuil, 1996, p. 37.

16. Los paganos a los que comienza a predicar san Pablo no son judíos circuncidados sino paganos que se acercan a las sinagogas y que conocían la Tora. Estos neófitos eran llamados *phoboumenoi* o *sebomenoï*, «temerosos de Dios»: *vid.* Taubes, *La théologie politique de Paul*, *op. cit.*, p. 42.

17. No obstante, como indica Irena Backus, Bucero sí especuló con el paralelismo («Bucer's View of Roman and Canon Law in his exegetical Writings and in his Patristic florilegium», en Christoph Strohm [ed.], *Martin Bucer und das Recht*, Ginebra, Droz, 2002, pp. 83-99; pp. 93-94).

18. Una exposición de la teología de la Alianza en Calvino puede verse en J. Hesselink, *Calvin's concept of the law*, Pennsylvania, Pickwick Publications, 1992, pp. 87-153. Asimismo, *vid.* S. Strehle, *Calvinism, Federalism, and Scholasticism. A Study of the Reformed Doctrine of Covenant*, Berna-Frankfurt-Nueva York-París, Peter Lang, 1988, pp. 149-156, sobre la relación entre ambos Testamentos y su relación con la Ley.

que debía corresponder por parte de Israel una dedicación exclusiva expresada en la obediencia a sus leyes y mandatos (Deut. 7, 10 y ss.; 10, 12 y ss.; 4, 40). No otra es la interpretación de Calvino. De nuevo Dios elige libremente a su Pueblo sin atención a mérito alguno, estableciendo un pacto en el que la Ley divina constituye el fundamento de la constitución de un Pueblo de Dios digno de ese nombre, respetuoso de la Voluntad de su Legislador.[19]

Antes que Calvino, ya Heinrich Bullinger (1504-1575), discípulo de Zwinglio y continuador de su obra en Zurich, apeló a la doctrina de la Alianza en su ensayo *De testamento seu foedere Dei unico et aeterno* (1534).[20] Allí se definen las relaciones humanas descritas en la Biblia en términos de pactos: económicos, políticos, familiares... Asimismo, la relación entre Dios y la creación, entre Dios y la humanidad se presenta bajo la forma de pactos (con Noé, con Abraham y sus descendientes, etc.). Y, por supuesto, así se explica también la Alianza que Jesucristo renueva y confirma. Por su parte, Calvino insiste mucho más que lo hiciera el reformador zuriqués en la unidad existente entre los pactos bíblicos: ambos Testamentos muestran que la esencia de toda Alianza es la misma y que se funda sobre la ley divina: sólo el modo en que se administran es nuevo.[21] Sin embargo, según McCoy y Baker, la doctrina del reformador francés no puede denominarse teología de la Alianza en sentido estricto puesto que no es *federalista*.[22] Es decir, la Alianza calviniana —cuyo corazón está constituido por la fe y la Ley— es un *regalo divino incondicionado*: la ley es un «bien excelente y singular beneficio divino».[23] Cierta-

---

19. IRC III, 20, 45. Calvino alude a Ier. 31, 33 y 33, 38.

20. Sobre los antecedentes de esta doctrina, *vid*. Strehle, *Calvinism, Federalism, and Scholasticism*, *op. cit.*, aun cuando, según McCoy y Baker, la originalidad de Bullinger radicaría en su giro federalista (*Fountainhead of Federalism. Heinrich Bullinger and the Convenantal Tradition*, Louisville [Ky.], Westminster/John Knox Press, 1991, p. 14; este ensayo contiene como apéndice la versión inglesa del *De testamento*: *vid*. pp. 99-138).

21. IRC II, 10, 2. En efecto, para Calvino es una Alianza de gracia y de fe: *vid*. Com. Dan. 9, 4 (CO 41, 133-134). Sólo cuando la Ley está dada, Dios constituye su pacto y su Iglesia: *vid*. Com. Ier. 7, 21-24 (CO 37, 689-694).

22. «Bullinger was the only one of the three [Lutero & Calvino] who can correctly be called a covenant or federal theologian. His entire theological system was organized around the idea of a bilateral, conditional covenant, made first by God with Adam, a covenant that would endure until the end of the world» (McCoy y Baker, *Fountainhead of Federalism*, *op. cit.*, p. 24). Volveremos sobre esta tesis a propósito de la relación que algunos pretenden establecer entre la doctrina calviniana y el republicanismo.

23. Com. Rom. 7, 13 (CO 49, 127). *Vid*. asimismo Com. Deut. 30, 15 (CO 25, 55-56).

mente, a diferencia de Bullinger, ni en el ámbito eclesial ni en el político defendió Calvino la posibilidad de identificar la Alianza con un *pacto bilateral* y *condicionado*, características ambas indispensables en las teorías federalistas. Sin embargo, como señala Rainer Albertz, hemos de tener en cuenta que fue la práctica contractual asiria del vasallaje, vivida en propia carne por el pueblo de Israel, la que inspiró la teología deuteronómica de la Alianza, de modo que no puede hacerse Alianza sinónimo de federalismo —como pretenden McCoy y Baker— y, en consecuencia, renunciar a incluir a Calvino en dicha tradición por no defender un pacto bilateral entre Dios y su Pueblo.[24] Aún más, Calvino, gran admirador del derecho romano —que creía inspirado en el Decálogo—, podría haber sostenido la misma idea de pacto o Alianza sin renuncia a la unilateralidad, puesto que ya el derecho de obligaciones romano reconocía la existencia de dos tipos de contratos (pactos): *unilaterales* (engendra obligaciones en una parte, si bien son dos partes las que se implican, *v.gr.*, depósito, prenda, mutuo, donación, fianza, comodato) y *sinalagmáticos* o *bilaterales* (engendra obligaciones en todas las partes, cada una de las cuales está obligada a una prestación).[25] El caso de la Alianza testamentaria es, claramente, del primer tipo.

En lo que el reformador francés sí coincidirá con Bullinger es en que, contra lo que pretendían los anabaptistas, no renegará *de ninguno de los pactos del Estado y ni de la política*. Y ello a pesar de que identifique el Reino de Dios con la Iglesia en algunos de sus textos.[26] Algunos autores, como Bohatec, afirman que esta identificación debe leerse a la luz de la única Iglesia verdadera: la invisible; otros, como es el caso de Niesel, afirman lo contrario y señalan como referente del reino a la Iglesia visible.[27] Por nuestra parte, ateniéndonos a los textos del reformador, no

24. McCoy y Baker insisten en que federalismo (*federalism*) y alianza (*covenant*) son intercambiables: sólo la especialización académica ha separado ambos conceptos cuya raíz es común (McCoy y Baker, *Fountainhead of Federalism*, *op. cit.*, p. 12). *Vid.* Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, vol. 1, Madrid, Trotta, 1999, p. 432.

25. *Vid.* M. Carbonnier, *Le droit de punir chez Calvin*, Memoire de Maîtrise, París, Universidad de París, 1970, p. 188, n. 3.

26. *Vid.*, por ejemplo: IRC IV, 2, 4; Com. Is. 45, 18 (CO 37, 127-152); Com. 2 Cor. 5, 17 (CO 50, 69).

27. *Vid.*, respectivamente, J. Bohatec, *Calvins Lehre von Staat und Kirche*, Breslau, Marcus, 1937, pp. 272-276; W. Niesel, *The Theology of Calvin*, Londres, Lutterworth Press, 1956, pp. 192-193.

creemos que ambas interpretaciones sean incompatibles, ni que en la doctrina calviniana, como señala Palmer, se minusvalore la sociedad política en beneficio de la Iglesia.[28] Baste con recordar las diferentes dimensiones de la Iglesia reconocidas en la doctrina de los dos reinos.

Recordemos que, según Lutero, el sujeto está constituido por dos naturalezas, una de las cuales es espiritual, siendo la otra temporal, externa, carnal.[29] Y según estas dos naturalezas, así los dos reinos y sus gobiernos. En el *reino de Cristo* Dios gobierna directamente las conciencias, mientras que en el *reino de los hombres* lo hace por mediación humana. La política supone la única forma conocida de protección contra el pecado, puesto que no hay que olvidar que, mientras está en el mundo, el *justificado* sigue siendo pecador. De ahí que sea imprescindible su sometimiento al poder externo de la ley y de la espada. Y es que *la fuerza y el derecho* son los únicos medios de crear el orden y la paz necesarios para la convivencia social.

Calvino, al igual que Lutero, defiende la existencia de estos dos reinos pero, a diferencia del reformador alemán, insistirá en que el gobierno externo de la Iglesia y el gobierno del Estado son ambos, en igualdad de condiciones, *partes del reino mundano*. El Estado tiene su jurisdicción sobre el mantenimiento de la paz y el orden en la sociedad civil y la Iglesia la suya en el seno de la comunidad religiosa. Ambas instituciones con sus gobiernos (*police*) forman parte del mundo gobernado por Dios indirectamente —a través de sus lugartenientes políticos y eclesiales: ministros y magistrados—, mientras que el reino de Dios en su sentido espiritual quedaba destinado, como ya había indicado Lutero, al dominio *exclusivo* y *directo* de Dios sobre las conciencias.[30]

Por lo tanto, si bien en muchos textos del reformador el reino de Dios se equipara a la Iglesia, esta identificación ha de entenderse respecto a su dimensión mundana, visible, a la que tam-

---

28. *Vid.* T.P. Palmer, *John Calvin's View of the Kingdom of God*, tesis doctoral presentada en la Universidad de Aberdeen, UMI, 1988, pp. 270-296. Palmer señala la amenaza que supuso el refuerzo de la ortodoxia impuesta por el Pequeño Consejo y por el Consistorio en detrimento de la libertad individual (pp. 297-323).

29. Es la correspondencia con el hombre interior y exterior a la que san Pablo se refiere en Rom. 7, 21-23. *Vid.* Lutero, *Römerbriefvorlesung*: WA 56, 550.

30. *Vid.* IRC III, 19, 15. Calvino sigue la doctrina luterana sobre los dos reinos en su sentido más general al identificar el reino espiritual con la conciencia y el reino mundano con la jurisdicción externa, según expusimos.

bién pertenecía el Estado. La política y el Estado formaban parte de la Nueva Alianza en tanto instituciones (mundanas, humanas) queridas por Dios con las que la Iglesia precisaba colaborar y a las que no estaba permitido combatir —a excepción de ciertos casos, como veremos. Y es que, como decíamos antes, para combatir a los revolucionarios anabaptistas, Calvino debía salvaguardar a la vez las instituciones políticas y la independencia jurisdiccional de la Iglesia.

Así pues, frente al Pablo que Taubes interpreta como defensor de una religión liberadora del sujeto respecto de las potencias que le someten, cabría asemejar la posición de Calvino a la de quien en tantos aspectos fue su contrafigura, Schmitt.[31] Como el jurista del *Reich*, Calvino entiende que la política es el único medio para oponerse al desorden que amenaza a toda sociedad. No obstante, a diferencia de Schmitt, para el reformador la religión no se reducirá a religión civil, como simple cooperante al sostenimiento del orden vigente, sino que será el Estado el que haya de acomodarse a la Ley divina, pues sólo así podrá justificarse positivamente el papel de la política.[32] Veremos a continuación cómo pudo lograrlo.

La bondad de la política

Volvamos entonces, a modo de recordatorio, sobre la cuestión con la que abríamos este capítulo: ¿cuándo es buena y cuándo es mala la política? Si atendemos a los orígenes de la tradición política medieval, una de las primeras respuestas que dio el

---

31. Sobre la relación entre Taubes y Carl Schmitt a propósito de la teología política, conviene tener en cuenta J. Taubes, *En divergent accord. À propos de Carl Schmitt*, ed. de P. Ivernel, París, Payot & Rivages, 2003. Desde este punto de vista, Taubes y Schmitt se oponen como *pensadores apocalípticos*, el uno de la revolución y el otro de la contrarrevolución (*vid.* Taubes, *La théologie politique de Paul*, *op. cit.*, p. 163), según donde ubica cada uno el origen del mal: si en el ser humano (Schmitt) o en la política (Taubes). Frente al Pablo revolucionario de Taubes, Calvino será así un pensador de la contrarrevolución.

32. Entre los autores que defienden esta interpretación de Calvino se cuentan, entre los especialistas, Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin* y M.-E. Chenevière, *La pensée politique de Calvin*, Ginebra-París, Labor-Je Sers, 1937. Desde un punto de vista más general, en teoría política Sheldon S. Wolin, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental* (Buenos Aires, Amorrortu, 2001) y, en una perspectiva jurídica, H. Welzel, *Introducción a la filosofía del derecho* (Madrid, Aguilar, 1979) o M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne* (París, Montchrestien, 1968).

cristianismo tras convertirse en la religión del Imperio consistió en defender su carácter providencial, según el cual el emperador sería un elegido de Dios para propagar y defender la verdadera fe. El Imperio romano constituiría así el mismísimo reino de Dios.[33] Contra esta tesis, recordémoslo, argumentó san Agustín, para quien el reino de Dios tendría un sentido ante todo escatológico, mientras que la justificación del Estado radicaría en el control del desorden introducido en el mundo por el pecado. El agustinismo político de los teólogos papales abundó en la insuficiencia de la política, apelando a la distinción patrística entre el poder *originario* e *indivisible* que correspondía al papa (*auctoritas*), y el poder *delegado* y *divisible* que detentaba el emperador (*potestas*). Así, Gregorio VII, a la vez que instituía las bases teológico-jurídicas del primado papal, sostuvo que el poder político era obra del demonio.[34] A la plena potestad papal algunos teólogos atribuirán también el poder de coacción (las *dos espadas*) y de este modo la bondad del Estado y la política se derivará exclusivamente del servicio que presten a la Iglesia, tal como Bonifacio VIII dejó patente en su bula *Unam Sanctam* de 1302.[35]

Frente a esta tradición, la recuperación de Aristóteles operada en Occidente a partir del siglo XII y su absorción por parte de la teología católica determinó un giro naturalista que afectó también a la política.[36] Disociada de la eclesiología, la política se derivará de la propia actividad del sujeto, de su sociabilidad y racionalidad natural.[37] No obstante, no cabe interpretar la posición del aquinate como la de un defensor de la autonomía absoluta de la política. Santo Tomás subordinaba el orden temporal al espiritual, aun cuando valorase el papel del gobernante en el mantenimiento de la paz y el orden y la conducción del súbdito

33. *Vid.* el ya citado Manuel García Pelayo, *El reino de Dios, arquetipo político*, Madrid, Revista de Occidente, 1959, pp. 33-34.

34. Sobre el carácter demoníaco de la política, puede leerse a Gregorio VII en el año 1080 (Epístola XXI [*Ad herimannum episcopum metensem*], PL, vol. 148, col. 596d).

35. Recordemos tan sólo la inspiración isidoriana de esta idea: *Etymologiae* IX, 3; PL, vol. 82, col. 342a-b.

36. Ésta es la clásica tesis de Walter Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1971, pp. 235 y ss., sobre la cual se aplicarán, desde luego, las cautelas impuestas por Francis Oakley en «Celestial Hierarchies revisited: Walter Ullmann's vision of Medieval Politics», *Past and Present*, 60, 1973, pp. 3-48, esp. pp. 32 y ss.

37. Los *loci classici* son, desde luego, Aristóteles, *Pol.* I, 2, 1253a8 y *PA* IV, 10, 687a19, así como santo Tomás, *De Regno* I, cap. 1.

a la virtud.[38] En todo caso, la separación entre ambos órdenes comienza a delinearse netamente con Dante en el siglo XIV. Para éste, basta con la guía de las virtudes político-morales (prudencia, fortaleza, templanza y justicia) para que el sujeto alcance los fines que le son naturalmente propios.[39] Al papa le compete la dirección del ser humano hacia la vida eterna, al emperador su dirección hacia la felicidad temporal. Lo *bueno* y lo *meritorio* quedaron así definitivamente separados.[40]

Pues bien, a la vista de tales antecedentes, cabe reinterpretar el ya mencionado debate entre los anabaptistas y Calvino siguiendo esta misma dicotomía. Recordemos que para los anabaptistas el cristiano había sido liberado por Cristo de su dependencia a toda institución, ley o régimen político. La política no estaba contemplada en el Nuevo Testamento, pues el Estado debía mantener el orden en un mundo esencialmente malo, bien distinto del reino celestial. En consecuencia, el cristiano no debía prestar servicio alguno al Estado.[41] Frente a tales posiciones, como ya decíamos, le hará un lugar al Estado en su teología, pero sin recurrir a argumentos naturalistas o secularizantes, como los del aquinate o Dante. La bondad de la política radica en su carácter de *institución divina*.

Es cierto que el pecado es un elemento omnipresente en la teología calviniana, como ya lo era en el agustinismo. Hemos visto que es causa de la incapacidad moral del sujeto al impedir que conozca o pueda gobernarse a sí mismo: no puede ni conocer racionalmente el bien ni marcar sus propios valores o fines. De hecho, tal incapacidad fue la principal razón aducida por Calvino para situar como fuente del derecho cristiano no la ley natural sino la ley moral y la inspiración del Evangelio. Asimismo, tuvimos ocasión de examinar cómo el pecado también estaba a la base del derecho penal eclesial: si la legislación estatal debía positivizar la Ley divina, su trasgresión podía ser interpre-

38. *V. gr.*: *De Regno* II, cap. 3. *Vid.* sobre el papel del gobernante *De Regno* I, cap. 2 y II, cap. 3.

39. *Vid.* Dante, *Monarchia* III, 15. Seguimos aquí la inspiración de Kantorowicz (*Los dos cuerpos del rey*, Madrid, Alianza, 1985, p. 434; *vid.*, además, las pp. 421-461). *Vid.*, además, É. Gilson, *Dante y la filosofía*, Pamplona, Eunsa, 2004, cap. 3.

40. «Solía Roma, que hizo bueno el mundo, / tener dos soles que una y otra senda, / la humana y la divina, les mostraban» (*Divina comedia*, Purgatorio XVI). En el mismo sentido, E. Gilson, *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*, Madrid-México, Rialp, 1965, p. 181.

41. *Vid.* Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, *op. cit.*, pp. 260 y ss. *Vid.*, en general, el ya citado trabajo de Williams, *La Reforma radical*, México, FCE, 1983.

tada como efecto del pecado y su restauración se convertía así en una cuestión también espiritual.

No obstante, Calvino introduce, además, otras consideraciones. Hay un conocimiento general impreso en todos los seres humanos que les faculta para ordenar la vida en común.[42] Para evitar que el pecado imposibilitase la vida en común, Dios facilitó a su criatura una gracia general de contención, no salvífica, sin distinguir entre creyentes y no creyentes. De ahí que incluso los paganos manifiesten ciertas virtudes, se organicen en Estados y se den leyes.[43]

Pero no sólo la sociabilidad es una gracia (general) de Dios. La política misma tiene en la divinidad su fundamento, pues es el medio elegido para mantener el orden en el mundo —es decir, castigar al malvado y proteger al bueno— y de facilitar la convivencia humana.[44] Negar la necesidad de la política y de las Leyes sería negar la misma condición humana:

> [E]l propósito de este régimen temporal [el gobierno civil (MGA)] es cuidar y sostener el culto exterior de Dios y la pura doctrina de la religión, atenerse a la posición de la Iglesia en su integridad, formarnos en la justicia requerida por la sociedad durante el tiempo que hayamos de vivir entre los hombres, adecuar nuestras costumbres a la justicia civil, ponernos de acuerdo y sostener y conservar una tranquilidad común [...]. [S]i tales ayudas nos son necesarias en nuestro viaje, quienes pretendan privarnos de ellas, nos privarán de nuestra naturaleza humana.[45]

De ese modo, a diferencia de la tradición agustiniana, para la que el origen de la política era directamente dependiente de la aparición del pecado y, según la cual, el gobernante constituía «un mal necesario», Calvino concibe la política y sus representantes como instituciones positivas creadas por Dios para organizar la vida en comunidad y no como meras organizaciones represivas.[46] Así lo reflejan los *Catecismos* redactados por Calvino y la *Confe-*

42. IRC II, 2, 13.
43. *Ibíd.*
44. Com. Rom. 13, 1 (CO 49, 248). *Vid.*, además, II Serm. Deut. 17, 8-13 (CO 27, 445-57); Com. Rom. 13 (CO 49, 248-256).
45. IRC IV 20, 2. En el mismo sentido: Com. Rom. 13, 3 (CO 49, 250).
46. De la misma opinión son, entre otros autores, Eric Fuchs, «La tradition réformée face aux problèmes du pouvoir» (*Recherches de Sciences Religieuses*, 62, 1974, 243-258; p. 247); M.-E. Chenevière, *La pensée politique de Calvin*, *op. cit.*, p. 118; S. Wolin, *Política y perspectiva*, *op. cit.*, pp. 193 y ss.

sión de fe de 1537.[47] El Estado no es tampoco una mera convención, ni puede aceptarse que sea una consecuencia de la natural sociabilidad humana, como pretendían los aristotélicos: se trata de un don divino y, contra lo defendido por los anabaptistas y espiritualistas, su existencia está abocada a la desaparición en el mundo cristiano. Es Dios quien está en el origen de la institución política que llamamos Estado y por ello es una institución deseable en sí misma.

> [L]os poderes [*puissances*] son de Dios, no como la peste, el hambre, la guerra y los demás castigos de los pecados. Pues los instituyó para el legítimo y recto gobierno del mundo.[48]

Pero la comunidad política es una institución divina que no surge espontáneamente. Para que exista ese orden político que define al Estado tiene que haber una autoridad que lo constituya, cuyo poder tiene también en Dios su origen y sentido. Y es que, como reconoce Fuchs, la teología política de Calvino se sustenta en una concepción del poder personal más que institucional.[49]

Podemos recordar ahora, de nuevo, el dilema que proponíamos al principio: ¿cómo pudo apreciar la bondad de la política si su propia concepción del sujeto está más cerca de aquellos que la denigraron? Pues bien, Calvino no *naturaliza* la política para revalorizarla, sino que la *diviniza*. Analizando quiénes sean los encargados de gobernar, de dónde surge su poder y dónde estén sus límites daremos con las claves de la organización política reformada. Es lo que nos proponemos a continuación.

2. **El origen divino del poder**

> Toda persona esté sujeta a las potestades. Porque no hay potestad que no provenga de Dios; y Dios es el que ha establecido las que hay [Rom. 13, 1].

---

47. «Nous avons la supreeminence et domination tant des roys et princes que aultres magistratz et superieurs pour une chose saincte et bonne ordonnance de Dieu» (*Confession de la foi*: CO 22, 94). El que el Estado sea una parte en los *Catecismos* y *Confesiones* redactados por Calvino es atribuido por Chenevière al hecho de que su fundamento sea parte de la revelación y no de la naturaleza: *vid.* Chenevière, *La pensée politique de Calvin*, *op. cit.*, p. 123.

48. Com. Rom. 13, 1 (CO 49, 248).

49. *Vid.* Fuchs, «La tradition réformée face aux problèmes du pouvoir», *op. cit.*, p. 247.

En *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Walter Ullmann dividía las teorías políticas medievales según se inclinaran por una concepción del poder *ascendente* o *descendente*.[50] Según las teorías ascendentes, el pueblo sería el depositario *originario* de la potestad de gobernar y de crear leyes, aun cuando actuase por medio de *representantes*; en las doctrinas descendentes del poder, la autoridad gubernativa y la competencia legislativa se consideraban poderes derivados del mismo Dios quien los instituía en sus vicarios o lugartenientes: la *delegación* constituía el fundamento de dichas teorías políticas. De ese modo, según Ullmann, la distinción entre la concepción *teocrática* del poder y la *populista* radicaría en esta divergencia de origen. Sin embargo, como veremos a continuación, el que la política se funda en la *voluntas populi* o en la *voluntas principis* no equivale a eliminar el origen divino del poder, establecido claramente como un principio cristiano común a ambas doctrinas según Rom. 13.

Desde nuestro punto de vista, que el depositario del poder divino sea el pueblo o el príncipe remite a la ausencia o presencia de mediadores entre la divinidad y el gobernante, no a concepciones diferentes sobre el origen del poder. Como veremos a continuación, algunos teóricos de inspiración *ascendente* también instituyeron a Dios como fuente legitimadora del poder político. Pero, en vez de apelar a la inmediatez del vicariato, depositaron en el pueblo el origen de la potestad, de modo que su mediación resultara imprescindible en la constitución de gobernantes y leyes.[51] Se invocaba aquí la tradición del *derecho divino de los reyes*, en cuyo carácter ambiguo, como vamos a ver, algunos teóricos encuentran el origen de la moderna idea de soberanía.

Hemos visto que Calvino divinizaba la política para reivindicarla contra quienes, como los anabaptistas, cuestionaban su necesidad entre los cristianos. Pero quedaba por resolver la cuestión de cómo se instituía la auténtica comunidad política cristia-

---

50. Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1985, pp. 23-29.

51. En cierto modo, nuestra objeción desarrolla una de las posibilidades que dejó abiertas Francis Oakley en su revisión crítica del enfoque de Ullmann, «Celestial Hierarchies revisited: Walter Ullmann's vision of Medieval Politics», *Past and Present*, 60, 1973, pp. 3-48; *vid*. esp. pp. 31-32.

na. Pretendemos mostrar ahora cómo Calvino acabó de divinizar la política al acogerse a la tradición del derecho divino de los reyes. El dilema que aquí se plantea es cómo evitar que la autonomía que adquiere el magistrado le lleve a intentar gobernar la propia Iglesia, tal como sucedió en los países luteranos.

Para resolver este dilema, procederemos como sigue: presentaremos, en primer lugar, la concepción del derecho divino de los reyes que canónicamente expuso John Neville Figgis, y la forma en que Calvino teorizó la vocación del magistrado buscando un origen divino para su poder sin la mediación de la Iglesia o el pueblo. Habremos de discutir aquí, además, cómo interpretar la cláusula *legibus solutus* que se aplicaba a su cargo, invocando para ello la corrección propuesta por Kantorowicz a las tesis de Figgis, según la cual el gobernante no podía dejar de someterse a la ley, aun siendo él mismo su propio origen. Del mismo modo, para Calvino el magistrado tendrá que guardar las leyes que él mismo crea.

La razón de que deba guardarlas se encuentra, por otro lado, en su propia inspiración divina. Suele observarse, en efecto, que para el reformador francés la ley civil expresa en algún sentido la ley natural. Pero, dado el escaso conocimiento que tenemos de ella, debemos recurrir a la Escritura, en la que el legislador del Estado cristiano tendrá también que buscar inspiración. Veremos, por lo tanto, que quien se somete a la ley se somete, en realidad, a la voluntad de Dios. La regla de conducta moral se positivizará así en norma civil. A continuación, analizaremos de qué modo se opera la inspiración del magistrado al legislar y cómo ello revierte en la edificación *civil* del pueblo de Dios.

El derecho divino de los magistrados

En 1896 John Neville Figgis publicaba su hoy clásico ensayo sobre el derecho divino de los reyes, donde se argumentaba que los elementos distintivos de esta tradición doctrinal iniciada en el siglo XIII eran los siguientes: el origen divino *inmediato* del poder —esto es, sin intervención de la Iglesia o del pueblo—, la irrevocabilidad del derecho hereditario, la ausencia de responsabilidad de las autoridades ante terceros, a excepción del pro-

pio Dios y, finalmente, la prescripción de la no resistencia.[52] Para Figgis, esta doctrina ejemplificaba como pocas el paso de la época medieval a la moderna, pues en ella se reconocían seminalmente las notas de una idea de *soberanía* todavía incipiente. En efecto, para nuestro autor, la teoría que defiende el carácter inmediato del poder del rey o magistrado surge contra la pretensión curialista de reducir la política a un mero apéndice de la eclesiología —tal y como se derivaba de la interpretación de la *doctrina de las dos espadas* defendida por los teóricos de la *plenitudo potestatis* papal.[53]

Contra quienes defendían que la autoridad política era una simple delegación de un poder del que sólo el papa era depositario legítimo en cuanto vicario de Cristo sólo cabía, según Figgis, fundar la propia autoridad política directamente en Dios —según el ejemplo del propio papa. Tal fue la alternativa recorrida por los defensores del *derecho divino de los emperadores*:[54] ya alrededor del año 1100, un clérigo desconocido a quien se conoce como el Anónimo Normando, mantenía que el gobernante era el verdadero vicario de Cristo, de quien recibía su poder divino sin mediación alguna.[55]

En este proceso, la progresiva espiritualización del poder papal contribuyó al desarrollo de la autonomía del poder tempo-

---

52. *The Divine Right of Kings* (Cambridge, 1896). Nos servimos de la trad. española de E. O'Gorman, *El derecho divino de los reyes*, México, FCE, 1970. Las características señaladas se discuten en la p. 22.

53. Las tesis de Figgis sobre la Modernidad son todavía hoy objeto de una polémica cuya discusión omitiremos aquí: *vid.*, a modo de ejemplo, F. Oakley, «"Anxieties of influence": Skinner, Figgis, Conciliarism and early modern constitutionalism», *Past & Present*, 151, 1996, pp. 60-110, o C. Nederman, «Constitutionalism —medieval and modern: against neo-figgisite orthodoxy (again)», *History of Political Thought*, 17, 1996, pp. 179-194.

54. *Vid.* Figgis, *El derecho divino de los reyes*, *op. cit.*, pp. 45 y ss. Asimismo, *vid.* W. Carlyle y A.J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, vol. IV, Edimburgo y Londres, W. Blackwood and sons, pp. 163-383; J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Lovaina-París, Honoré Champion, 1926, pp. 163-183.

55. El Anónimo Normando (o Anónimo de York) escribió el *Tractatus Eboracensis* en torno a 1100, editado hoy en los *Monumenta Germaniae Historica*: Ernst Dümmler *et al.* (eds.), *Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII. conscripti*, vol. 3, Hannover, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1956 (reimpr.), pp. 642-687. Sobre la doctrina del Anónimo Normando *vid.* E. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, Alianza, 1985, pp. 53 y ss. o, más recientemente, J. Nelson, «Kingship and Empire», en J.H. Burns (dir.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 211-252. Recordemos su tesis central: «[*I*]*n officio figura et imago Christi et Dei est*» (*Tractatus Eboracensis*, *op. cit.*, pp. 667-668; comentado en Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, *op. cit.*, p. 59).

ral: los canonistas del siglo XIII sostuvieron la superioridad papal *super gentes et regna* en función de la *ratio peccati* a la vez que defendían el poder particular de cada reino. Según éstos, no sólo correspondía al emperador legislar, sino también a los reyes en cuanto que depositarios del *merum Imperium* —esto es, poder criminal y militar. Al socavar el poder del emperador, particularizando y dividiéndolo en numerosos reinos cuyos gobernantes ya *no tenían superior en lo temporal,* la Iglesia se convertía en la única fuerza universal y unitaria *de facto*.[56] No resultará, entonces, extraño que el canonista Huguccio de Pisa (†1210) o su discípulo el papa Inocencio III (1198-1216) hayan sido los más *interesados defensores*.[57]

En los siglos siguientes, el contenido positivo de la *potestas regia* se concibe de modo análogo a como, hasta entonces, venía siendo descrita la potestad imperial: *rex est imperator in regno suo* fue la máxima más repetida en los incipientes Estados europeos. Lagarde, reconociendo los problemas que implica la atribución de la autoría, encuentra su origen en los juristas franceses de la época de Felipe el Hermoso.[58] Al decir de Maravall, sin embargo, algo anterior es la teoría política de Alfonso X el Sabio (1221-1284), buen ejemplo de la tradición de los reyes hispanos que siempre pretendieron estar exentos del poder del Sacro Imperio Romano, llegando a pensarse a sí mismos como emperadores.[59] Así se lee en *Las Partidas*: «Vicarios de Dios son los reyes, cada uno en su reino, puestos sobre las gentes para mante-

---

56. Para un desarrollo de estas tesis *vid*. S. Mochi Onory, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato*, Milán, Vita e Pensiero, 1951. Asimismo, G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque*, vol. 1, Lovaina-París, Nauwelaerts, 1956, pp. 138-158.

57. *Vid*. Huguccio, *Summa*, f. 4 r; citado en Mochi Onory, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato*, *op. cit.*, p. 167; así como Inocencio III, *Per venerabilem*; *ibíd.*, p. 274.

58. *Vid*. Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque*, *op. cit.*, pp. 151-52. Sobre los teóricos franceses de la doctrina del derecho divino de los reyes en los siglos XVI-XVII, *vid*. además el reciente trabajo de M.-F. Renoux-Zagamé, *Du droit de Dieu au Droit de l'homme*, París, PUF, 2003.

59. Según Maravall, los autores a los que normalmente se atribuye esta doctrina (Azón, Bartolo, Baldo, etc.) atribuyen las mismas facultades al rey y al emperador pero siguen reconociendo que el emperador las posee de modo universal, cosa que no ocurre en el pensamiento de Alfonso X —cronológicamente anterior a los juristas franceses citados por Lagarde—, puesto que el título de emperador está limitado territorialmente: *vid*. «Del régimen feudal al régimen corporativo en el pensamiento de Alfonso X» en sus *Estudios de Historia del Pensamiento Español*, vol. 1, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 2001 (reimpr.), pp. 99-140. *Vid.*, además, su *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, [3]1981.

nerlas en justicia e en verdad, cuanto en lo temporal, bien assi como el emperador en el Imperio». No obstante, este poder lo alcanza el rey, «luego que es escogido de todos aquellos que han poderío de lo escoger o de la mayor parte».[60]

Pues bien, esta mediación entre Dios y el pueblo es la que desaparece en la doctrina protestante. Ya los Carlyle situaban a Lutero entre los defensores del derecho divino de los reyes.[61] El propio Figgis reconoció el papel del reformador en la recuperación y actualización de dicha doctrina: además de defender la inmediatez divina del poder político, Lutero habría eliminado el último obstáculo que tenía el Estado para conseguir su unidad al destruir la independencia de la Iglesia.[62] Como hemos visto, según Lutero, no era necesario que la propia Iglesia se encargase de su dirección y organización, sino que podía ser el mismo Estado el que asumiese dichas competencias. Y así fue, de hecho, en los países donde la Reforma luterana triunfó. Esto reforzó el poder de los magistrados hasta límites insospechados, puesto que se les hacía responsables tanto de legislar en materia eclesial y doctrinal como en materia moral y penal.

Como sabemos, no fue ésta la posición eclesial de Calvino. Sin embargo, sí asumirá las tesis de la institución divina de los gobernantes, sin mediación popular. De ese modo, defiende que así como la política es querida por Dios y no efecto del pecado, los gobernantes tampoco deben su existencia a la perversidad humana sino a la providencia.[63] Las autoridades políticas reciben su poder *directamente de Dios* y, en virtud de ello, son llamados *vicarios* suyos, sus *lugartenientes*, sus *representantes* en el

---

60. *Vid.* respectivamente Partida II, Título 1, Ley V y Ley II. *Vid.*, además, J.A. Maravall, «La corriente democrática medieval en España y la fórmula *quod omnes tangit*», en sus *Estudios de Historia del Pensamiento Español*, vol. 1, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 2001 (reimpr.), pp. 153-167.

61. *Vid.* R.W. Carlyle & A.J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, vol. VI, Edimburgo y Londres, W. Blackwood and sons, 1936, pp. 271-287.

62. *Vid.* Figgis, «Luther and Maquiavelli», en sus *Studies of Political Thought: From Gerson to Grotius (1414-1625)*, Londres, Thoemmes Press, 1998 (reimpr.).

63. IRC IV, 20, 4; 20, 6-7; 20, 9, respectivamente. Las mismas expresiones son usadas por Lutero: el magistrado es llamado lugarteniente de Dios, su oficio es descrito como divino, padre de la comunidad, imagen y figura del dominio de Cristo, pío jurista... Sobre estas y otras figuras y su localización en el corpus luterano puede verse Witte, *Law and Protestantism. The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 111 y ss.

gobierno civil, son incluso llamados *dioses*.[64] Y es que, a la gracia general, condición de posibilidad de la aparición de la sociedad, Calvino añade otras gracias especiales o dones que Dios da a cada ser humano y que contribuyen a distinguirlo de los demás y le capacitan para la prestación de los distintos servicios y ocupaciones que necesita una ciudad.

Hablamos de la *vocación o manera de vivir*, la llamada a desempeñar un determinado oficio dentro de la comunidad. Dichos dones especiales serán la *conditio sine qua non* del desarrollo de las ciencias, del arte... y de la política.[65] Si admitimos, con el reformador, la imposibilidad de reunir en una sola persona todos los dones necesarios para la buena marcha de una sociedad —al tiempo que somos conscientes de que a ningún sujeto le está permitido salirse del marco fijado por esa inclinación divina—,[66] tendremos como resultado inapelable que todos los miembros de una comunidad se necesitan unos a otros, de modo que *la interrelación entre ellos constituye una obligación al tiempo que una necesidad*.[67] Entre tales vocaciones se encuentra la de gobernante, *el más necesario de todos los oficios en una comunidad política* puesto que son *ejecutores* de la Voluntad de Dios, no de los seres humanos. De ahí que Calvino llegue a decir, incluso, que su función es *sagrada* (*tressacrée*).[68]

En la doctrina calviniana, por lo tanto, no se contempla la posibilidad de un mundo donde no haya juicios, ni leyes, ni poder político.[69] No sólo el Estado, sino la misma autoridad de los gobernantes procede de Dios, sin mediación eclesial o popular. Lejos estamos de las tesis de los teólogos pontificios que atribuían al papa el poder de erigir príncipes y reyes. Esta doctrina no está menos alejada de las tesis que atribuían al pueblo un papel significativo en la constitución del poder de los gobernantes. Recordemos, por ejemplo, que Marsilio de Padua reconocía que las autoridades políticas eran elegidas por el pueblo y a él debían su poder. Asimismo, el conciliarista Nicolás de Cusa de-

---

64. «[C]e que tous ceux qui sont constituez en prééminence sont appellez Dieux [...], est un titre qu'il ne faut pas estimer de légère importance» (IRC IV, 20, 4).

65. *Vid.* IRC III, 10, 6.

66. *Ibíd.*

67. *Vid.* IRC III, 7, 5.

68. IRC IV, 20, 4.

69. *Vid.* IRC IV, 20, 1.

fendía en 1433 en *De Concordantia catholica* que el origen de toda potestad residía en el pueblo que, por lo mismo, tenía derecho a elegir gobernante por sí mismo, negándole así al papa sus pretensiones políticas.[70]

Paradójicamente, será en defensa del papado que dos siglos después, en su *Defensa de la fe* (1613), el jesuita Francisco Suárez recupere las doctrinas medievales de la soberanía popular o la mediación del pueblo en la concesión del poder. En discusión con las tesis impuestas en el juramento de fidelidad por Jacobo I a sus súbditos —en el que se negaba el poder papal sobre la deposición, elección o constitución de los monarcas y se afirmaba la directa delegación de poder de Dios al gobernante—,[71] el teólogo católico negará que Dios haya otorgado el poder político directamente al monarca: es imprescindible la mediación popular, tesis que apoyaba en la autoridad del derecho natural.[72] No obstante, no hay que confundir estas doctrinas con la defensa del republicanismo o de la propia democracia porque una vez que el pueblo ha cedido su poder, éste reside exclusivamente en el gobernante: la sumisión voluntaria y contractual de la colectividad que defendía Suárez tenía el mismo origen que la *enajenación* del poder realizada por el pueblo romano mediante la *Lex Regia*.[73] Por otra parte, subordinar al gobernante político al poder popular tenía por finalidad reducir la dignidad que otorgaba la doctrina protestante a la autoridad política en beneficio del gobernante espiritual, que sí recibía su poder directamente de Dios sin mediación alguna. La consecuencia, sin embargo, fue la aparición de teorías políti-

---

70. *Vid.*, respectivamente, *Defensor Pacis* I, 14 y *De Concordantia catholica*, II, c. 19. Sobre la elección de gobernante, *vid. De Concordantia catholica*, III, c. 4.

71. La discusión suareciana del juramento de fidelidad del monarca inglés se encuentra en el libro sexto de su *Defensio fidei*, del que existe una edición crítica separada a cargo de L. Pereña, V. Abril y C. Baciero: Francisco Suárez, *De Iuramento Fidelitatis*, CSIC, Madrid, 1978-1979. La referencia más actual que conocemos sobre esta cuestión es la magnífica tesis doctoral de B. Bourdin, *Jacques VI d'Ecosse-1er d'Anglaterre (1566-1625). Les «deux règnes» et la genèse théologico-politique de l'Etat moderne*, defendida en la Université de Paris IV en 2000. Estamos en deuda con el autor no sólo por el ejemplar que nos proporcionó, sino por la discusión subsiguiente.

72. *Defensio Fidei* III, c. 2, 5.

73. D 1, 4, 1 pr. e Inst. 1, 2, 6. Otra interpretación de la *Lex Regia* en términos más «democráticos» fue la defendida por el jurisconsulto humanista Ulrico Zasio o el filósofo Mario Salamonio: *vid.* Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, *op. cit.*, pp. 136-140 y, en general, 185 y ss. En cuanto a la posición de Suárez: *vid. Defensio fidei* III, c. 3, 4.

cas *constitucionalistas* que limitaban el poder del monarca y frenaban su evolución absolutista.[74]

Del mismo modo, ¿no cabría una interpretación constitucionalista de Calvino, que le diferenciase de la causa del derecho divino de los reyes?[75] Quienes así lo creyeran podrían argumentar, por ejemplo, que no se define en su obra al magistrado como *legibus solutus*, sino como guardián de la ley, aparentemente contra lo establecido por Figgis como propio de la teoría de la realeza divina.[76] Sin embargo, cabría evitar esta objeción rectificando la propia caracterización de Figgis, tal y como propuso Kantorowicz en *Los dos cuerpos del rey*. Según éste, era mucho más frecuente entre los teóricos del derecho divino de los reyes tomar como su expresión máxima a la realeza: *Legibus solutus* significaba que el príncipe *motu proprio* se sometía a sus propias prescripciones y a las de Dios, no que estuviera al margen o por encima del derecho en cualquier circunstancia (*ex lege*).[77] Los juristas medievales resolvieron la antinomia entre las máximas *princeps legibus solutus* y *princeps legibus alligatus* aceptando que el príncipe, a imagen de Cristo, podía ser al tiempo siervo y señor de la Ley. Ya Juan de Salisbury atribuía al príncipe poder absoluto a la vez que una total sumisión al Derecho.[78] No otra cosa declaraba Federico II en su *Liber augustalis*: el derecho imperial a legislar y la obligación del emperador de proteger y observar el Derecho.[79]

---

74. *Vid. Defensio fidei* III, c. 6, 17. Una visión sinóptica de la tradición constitucionalista se encuentra en Carlyle & Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, vol. VI, *op. cit.*, pp. 133-217 o, más recientemente, en Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, *op. cit.*, pp. 119-191. *Vid.*, además, los trabajos de Brian Tierney citados *supra* cap. 3.

75. *Vid.* en este sentido las posiciones a favor y en contra compiladas por R. Kingdon & R. Linder (eds.), *Calvin and Calvinism: Sources of Democracy?*, Lexington (Mass.), D.C. Heath & Co, 1970.

76. A la vista de pasajes como el siguiente parece que difícilmente se podría mantener la caracterización de Figgis: «[I]l y a trois parties [del gobierno civil]. La première est le Magistrat, qui est le gardien et conservateur des loix» (IRC IV, 20, 3). ¿No se le impondría así al monarca una responsabilidad ante terceros, contra lo prescrito en *El derecho divino de los reyes* (*op. cit.*, p. 16)?

77. *Vid.* Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, *op. cit.*, pp. 93-187.

78. Así, el cap. II del libro cuarto del *Polycraticus* lleva por título: «Quid lex: et quod princeps, licet sit legis nexibus absolutus, legis tamen servus est et aequitatis, geritque personam publicam, et innocenter sanguinem fundit» (*Polycratus* IV, c. 2; PL, vol. 199, col. 514c). *Vid.*, en general, Carlyle & Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, vol. 5, Edimburgo y Londres, W. Blackwood and sons, pp. 475-476.

79. Se trata, recordémoslo, de la colección de constituciones sicilanas publicadas por Federico II en 1231, que se discute en Kantorowicz, *L'empereur Frédéric II*, trad. de A. Kohn, en *Oeuvres*, París, Gallimard, 2000, pp. 11-642; pp. 490 y ss.

En el mismo sentido, en su juvenil *Comentario al De Clementia* de Séneca,[80] y a diferencia de éste —que no duda en establecer la filiación divina del poder del emperador y, por lo mismo, declararle por encima de toda ley—, Calvino declarará al magistrado guardián de las leyes y sometido a ellas, doctrina que incorpora después a la *Institución.*[81]

Ahora bien, como bien apunta Chenevière, al contrario que para los juristas franceses, que someten al magistrado a la ley por ser ésta emanación del pueblo, Calvino le somete a la ley por ser *la codificación de las obligaciones impuestas por Dios*.[82] De aquí la pertinencia de invocar la tradición del derecho divino de los reyes al interpretar sus tesis. El papel fundamental que habrá de cumplir el magistrado reside, por tanto, en el gobierno providente de Dios en la tierra: son sus instrumentos, sus manos. Con tal fin debe dictar leyes (poder legislativo) y edictos (poder ejecutivo) y ejercer justicia (poder judicial).[83] Veamos el contenido de estas tres facultades más detenidamente.

El fundamento divino de las leyes civiles cristianas

> Ahora bien, cuando me comprometí a establecer por qué leyes debe gobernarse un Estado [*police*] Cristiano, no es que quisiera entrar en una larga disputa sobre cuáles sean las mejores leyes; [...] Apuntaré brevemente, como de pasada, de qué leyes puede servirse píamente ante Dios a la vez que gobernarse justamente ante los hombres.[84]

---

80. Es decir, *Annei Senecae, romani senatoris, ac philosophi clarissimi, libri duo de clementia, ad Neronem Caesarem: Joannis Calvini Noviodunaei commentariis illustrati*, 1532 (CO 5, 1-162). Sobre el texto, *vid.* Gilmont, *Bibliotheca Calviniana*, vol. 1, pp. 30-34. Hemos utilizado la edición crítica inglesa de F.L. Battles y A.M. Hugo, *Calvin's Commentary on Seneca's De Clementia*, Leiden, Brill, 1969.

81. *Vid.* Séneca, *De clementia* I, 1.2. Curiosamente, en su comentario del pasaje Calvino se detiene en las autoridades clásicas que afirman la condición del monarca como vicario de los dioses (Homero, Plinio, Plutarco, entre otros) para concluir escuetamente que también esta doctrina pertenece al cristianismo, invocando Rom. 13, 1. Respecto a Calvino, *vid.* IRC IV, 20, 6. *Vid.*, además, Serm. I Sam. 7, 11-22 (CO 29, 551-563). Según Chenevière, sin embargo, sí puede decirse que el magistrado calviniano sea *legibus solutus*, si bien no *ex lex*, pues está sometido a la ley moral divina pero, en ningún caso, a ley positiva alguna: *vid. La pensée politique de Calvin*, Ginebra-París, Labor-Je Sers, 1937, pp. 168 y ss.

82. *Vid.* Chenevière, *La pensée politique de Calvin*, *op. cit.*, p. 171.

83. IRC IV, 20, 6.

84. IRC IV, 20, 14.

Según Jean Carbonnier, no ha habido sistema jurídico occidental que haya adoptado de modo directo norma religiosa alguna y, por ello, correspondió a menudo a la moral el operar como elemento mediador entre ambas esferas.[85] Creemos que la doctrina calviniana sería un buen ejemplo de ello. De acuerdo con Forrester, allí donde Lutero sólo llegará a reconocer la función regulativa de la Ley moral, Calvino la convertirá en un modelo de acción, en el que —como apunta Reymond— se da una clara dimensión jurídica.[86] La juridización de la moral, la necesidad de que ésta adquiera una neta dimensión pública, es consecuencia, creemos, del principio calviniano de adecuación del creyente a la Voluntad divina: la *praxis* remite de modo directo a la conducta del sujeto y sólo indirectamente a la *intención*.[87] Como ya hemos señalado al referirnos al derecho eclesial, creemos que *el tercer oficio de la Ley moral constituye el fundamento teológico de la necesidad de un derecho cristiano* —civil, en este caso. No se trata aquí del derecho *qua tale*: el fundamento general del derecho se puede encontrar en el segundo oficio de la Ley moral, reconocido también por Lutero, y compartido con los pueblos paganos. De lo que aquí tratamos es del fundamento de un *derecho civil cristiano*.

Calvino muestra que la ley tiene dos elementos fundamentales: la letra de la ley —ordenanza, constitución, positivación— y la equidad con que ha de ser aplicada:

> [E]n todas las leyes consideramos las dos cosas siguientes: la ordenanza de la ley y la equidad sobre la que la ordenanza se funda. La equidad, como es algo natural, es siempre la misma para todas las naciones; y, por tanto, todas cuantas leyes hay en el mundo, referentes a cualquier cosa que sea, deben convenir en cuanto a la equidad. En cuanto a las constituciones y ordenanzas, como están ligadas a las circunstancias de las cuales en cierta manera dependen, no hay inconveniente alguno en que sean diversas; pero todas ellas deben tender a este objetivo de la equidad.[88]

---

85. *Vid.* J. Carbonnier, «La religion, fondement du droit?», *Archives de la philosophie du droit*, 38, 1993, pp. 17-21.

86. D. Forrester, «Martín Lutero y Juan Calvino», en L. Strauss & J. Cropsey (eds.), *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 2001, pp. 305-339, p. 309. *Vid.*, además, B. Reymond, *Entre la grâce et la loi. Introduction au droit ecclésial protestant*, Ginebra, Labor et Fides, 1992, p. 43.

87. IRC II, 8, 6.

88. IRC IV, 20, 16.

De modo que el magistrado calviniano, como bien recuerda Irena Backus, está obligado por la *equidad* que supone una aplicación de la ley adecuada a las circunstancias, esto es, *no literalista*.[89] De este modo, salvando la distancia entre el pensamiento medieval y el del propio reformador —a partir del nuevo vínculo que establece la Reforma entre la conciencia y Dios—, sostiene Backus que Calvino establece la ley civil como expresión de la ley natural. Los Carlyle iban más allá e interpretaban la ley moral calviniana a semejanza de la ley natural tomista, haciendo de Calvino un defensor del régimen constitucional en el que la ley positiva encontraba su límite en la natural. En el mismo sentido, McNeill, editor de la *Institución*, afirma que no hay discontinuidad entre la doctrina de los reformadores y la de sus predecesores escolásticos, en lo que respecta a su comprensión de la ley natural. Fuchs, teólogo reformado, opina que la teología del reformador *supone una ética natural* sobre la cual se construye la ética revelada.[90] Sin embargo, creemos que tales tesis deben ser matizadas. Lo hemos hecho, en parte, al tratar sobre la insuficiencia de la ley natural y el papel de la ley moral. Retomamos a continuación algunas de nuestras conclusiones.

Es cierto que, para Calvino, el Estado, en general, es una institución que tiene en la divinidad su fundamento y que es el medio elegido por Dios para mantener el orden en el mundo —es decir, castigar al malvado y proteger al bueno— y de facilitar la convivencia humana. Esas funciones, junto con la de ser el defensor de las leyes, son las atribuciones de toda autoridad política que, por lo mismo, ha de adecuar la ley a las circunstancias atendiendo a una facultad común o natural llamada *equidad*. Ahora bien, el *Estado cristiano* es algo más: es la plataforma desde la cual se facilita y promueve el conocimiento de la Voluntad divina, a través de la predicación y la positivación de leyes conformes a la misma. La razón de ello está en la debilidad de la ley natural y la razón para guiarnos autónomamente.

---

89. I. Backus, «Calvin's Concept of Natural and Roman Law», *Calvin Theological Journal*, 38, 2003, pp. 7-26. Le agradecemos a la autora esta y otras muchas referencias a propósito de la cuestión.

90. *Vid*. Backus, «Calvin's Concept of Natural and Roman Law», *op. cit.*, p. 26; Carlyle & Carlyle, A History of Mediaeval Political Theory in the West, vol. 6, *op. cit.*, pp. 268-269; J. McNeill, «Natural Law in the Teaching of the Reformers», *The Journal of Religion*, 26, 1946, p. 168, y E. Fuchs, *La morale selon Calvin*, París, CERF, 1986, p. 23.

No olvidemos que Calvino reconoce que de no existir el pecado, el conocimiento de la ley natural nos hubiera proporcionado el conocimiento de la Ley misma de Dios. Sin embargo, según Calvino, el sujeto no sólo es incapaz de reconocer y aceptar el bien, sino que es absolutamente inepto para quererlo. Y es que, para Calvino, la ley natural ni faculta para reconocer las obligaciones con Dios, ni con el prójimo.[91] Es la Escritura la que expresa de un modo fiel la Ley que no sólo dice *qué se debe hacer* de modo explícito, sino que enseña que *la facultad necesaria para obedecer la Ley, así como la capacidad de conocerla, se deben ambas al propio Dios*.[92] Ambos conocimientos son imposibles con la mera ley natural. Esto supone que la tarea del magistrado cristiano es algo diferente a la de la autoridad pagana puesto que en el caso del creyente la referencia no es la ley natural, sino los preceptos divinos.

Es cierto que la *aequitas* se propone como fundamento de toda ley civil. También es cierto que la equidad es el principio que regula la acción ética del fiel con respecto al prójimo, objetivo de la segunda Tabla del Decálogo. El propósito de la ley civil ha de ser atenerse a esta segunda Tabla, con la promulgación de leyes políticas que promuevan la articulación pública del amor a los semejantes o, lo que es lo mismo, su función es posibilitar una sociedad ordenada. Sin embargo, en una sociedad cristiana se exige algo más: una de las reglas hermenéuticas fundamentales que guía, según el reformador, la interpretación de la ley moral es que esta *equidad ha de subordinarse a la pietas*, objetivo de la primera Tabla del Decálogo que resume el primado de Dios y su obra. Obviamente, es una exigencia entre las comunidades reformadas, pues sus sujetos saben que *la equidad es un mandato divino y que su subordinación a la religión es Voluntad de Dios*.[93] En el caso de pueblos no cristianos, la ley para ser justa sólo precisa atenerse a la equidad que imperfectamente percibe el legislador a través de su conciencia.[94]

---

91. *Vid.*, respectivamente, IRC II, 3, 5 y 2, 24.

92. IRC II, 5, 7. Asimismo, Com. Hebr. 8, 11 (CO 55, 104-105).

93. IRC II, 8, 11. *Vid.* E. Dowey: «The Third Use of the Law in Calvin's Theology», *Social Progress*, 49, 1958, pp. 20-27, p. 26.

94. No otra es la tesis de Chenevière cuando afirma que «la conscience pour l'incrédule et le Décalogue pour le chrétien, constituent la règle du bien et du mal que, du dehors, dit si une loi est juste ou injuste» (*La pensée politique de Calvin*, *op. cit.*, p. 103).

Sólo de ese modo se consigue ofrecer un fundamento teológico al postulado fundamental calviniano de la obediencia a la Voluntad divina como fin de toda praxis verdaderamente cristiana. La positivación de la moral logra que esto sea cierto, incluso en la esfera pública (el *reino temporal*), puesto que permite que los mandatos de Dios trasciendan el ámbito ético-individual, al que quedaban reducidos en la teología luterana. Y así como para Ockham el individuo tenía poder para instituir el derecho positivo pero no para dar reglas morales que debía buscar en la Escritura, así para Calvino era posible que la Ley moral se transformase en derecho positivo, siendo el motor de dicha transformación el magistrado.

La voz de la ley

> Nadie podría decirlo mejor: la ley es un Magistrado mudo y el Magistrado una ley viva.[95]

Al final de su *Novelas* el emperador Justiniano declaraba que Dios consideraba al gobernante como ley viviente (*lex animata*).[96] A partir de entonces, el derecho romano atribuyó a los emperadores una función análoga a la de los profetas y las sibilas, de modo que, cuando en la Alta Edad Media se recuperó el derecho romano, el príncipe comenzó a ser visto no sólo como un *oraculum* del poder divino, sino como *lex animata* y encarnación de la justicia.[97] Siglos después, el propio Calvino repetirá la fórmula y considerará al magistrado un *oraculum* del poder divino. Es por ello que el magistrado no sólo ha de ser capaz de legislar, sino que también ha de ser consciente de su obligación de determinar, de positivizar, las máximas contenidas en la ley moral cristiana.

Esta formalización de la materia moral no sugiere la atribución de oscuridad a la Escritura, defecto que pudiera ser paliado a través de la concreción de sus normas en la Historia. Más bien, lo que subyace a esta juridización de la moral es la convicción de

95. IRC IV, 20, 14.
96. Nov. 105, 2, 4.
97. *Vid.* Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, *op. cit.*, pp. 126 y ss.

que *toda sociedad que pretenda ser cristiana debe tener leyes inspiradas en las disposiciones divinas*. De ahí que Calvino insista en la necesidad de que los gobernantes lean el Evangelio y frecuenten los sermones y la predicación. Esta insistencia es palpable en sus *Sermons sur le V livre de Moyse nommé Deutéronome*, unos 200 sermones pronunciados por Calvino desde el miércoles 20 de marzo de 1555 hasta el miércoles 15 de julio de 1556.[98]

Como es sabido, el Deuteronomio forma parte de las leyes agrupadas en el Pentateuco y su programa teológico-político fundamental se resume en la defensa de *un solo Dios, un solo santuario, un solo pueblo, una sola ley*.[99] Pues bien, si recordamos que, para el reformador, no es posible predicar el Evangelio sin pretender, al mismo tiempo, la edificación de un auditorio, entenderemos la importancia de que utilice el análisis de estos textos a la hora de exponer lo que debe ser la labor legislativa del magistrado en la construcción de una Ginebra —en el momento histórico que redacta sus sermones—calviniana sin excepción (1555-56).[100] Y es que estos textos bíblicos, como bien dice Buis, si bien no remiten a la aplicación directa de su legislación, contienen una determinada concepción del *pueblo de Dios*, invitan al desarrollo de un modelo de sociedad.[101]

Pero ya en la *Institución* Calvino ejemplifica lo que ha de ser la función legislativa del magistrado. Sabemos que la ley divina prohíbe el homicidio; pues bien, todos los países castigan al homicida, aunque no del mismo modo. La ley divina prohíbe el robo y así en toda nación está castigado, si bien en unos casos

98. Por ejemplo, III Serm. Deut. 17, 14-18 (CO 27, 457-469); 17, 16-20 (CO 27, 469-470). Estos sermones, editados en Ginebra en 1567, ocupan 5 tomos en la edición de las obras completas del reformador (CO 25-29). A pesar de estar dirigidos al público ginebrino y no al estudioso, constituyen, a su modo, un pequeño tratado teológico de legislación, al decir de J. Carbonnier: *vid*. «Droit et théologie chez Calvin», *Berner Universitätsschriften* 13, 1965, pp. 2-15, p. 6).

99. El Pentateuco, recordémoslo, comprende las leyes promulgadas bajo la autoridad del rey persa, constituyendo la legislación del pueblo de Israel en el expolio. Las partes legislativas comprenden las leyes agrupadas en torno al Sinaí (Ex. 20, 1, Num. 10, 10; 28, 1-30). En el Decálogo se distingue el código de la alianza (Ex. 20, 22-23, 19), el código deuteronómico (Deut. 12-26) y la ley de santidad (Lev. 17-26). Seguidamente aparece la ley de Moisés. *Vid*., para una sumaria introducción, O. Bayer y A. Wiemer, «Loi», en J.-Y. Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de Theologie*, París, PUF, 1998, *i.v.*

100. VC Serm. Iob. 26 (CO 34, 418-430).

101. Posibilidad negada explícitamente por el propio Calvino: *vid*. IRC IV, 20, 14. Sobre este punto, *vid*. R.P. Buis, «La communauté du Deutéronome», *L'Anne Canonique*, 21, 1977, pp. 65-74.

azotan al culpable, en otros países le destierran y en algunos, incluso, le condenan a muerte. Es decir, la Ley moral indica los fines, mientras que la ley positiva —derecho— les da formas diversas según el país y el tiempo en que se legisla.[102] La forma de la ley es *indiferente,* puesto que lo importante es que sea *fiel a su contenido, a su finalidad*. Müller reconoce que, para Calvino, cada mandamiento del Decálogo expresa el principio de equidad como objetivo, fin y regla de las leyes positivas.[103] Ahora bien, ya hemos visto que la equidad ha de ser interpretada bíblicamente y subordinada a la *pietas*. El propio Doumergue admite —aunque lo condena como exageración— que el fundamento que Calvino atribuye a la sociedad civil y, por tanto, a sus leyes, es el propio Decálogo.[104] Más aún, es posible mantener, desde un fundamento calviniano, que las naciones cristianas no se queden en la positivación-adecuación de los mandamientos del Decálogo y aceptar que pueden ir más allá, hasta tomar la Biblia como documento político desde el que criticar cualquier régimen, tal y como la hermenéutica calviniana ha mostrado que se puede ir cuando se interpretan los preceptos divinos como sinécdoques.[105]

En un texto antiguo de inspiración weberiana, Herbert Foster reconocía que, aunque la constitución política de Ginebra había sido fijada antes de la llegada de Calvino, muchos de los cambios económicos y sociales introducidos en sus artículos en 1541 y 1543 debían su inspiración al reformador francés: el control civil y eclesiástico sobre el trabajo, los hospitales, el comportamiento marital, la disipación, etc., contribuyeron no sólo a la mejora del orden público, sino a una mayor eficiencia económica. No sólo eso, según Foster, el programa puritano y su énfasis en la obligación moral, la eficiencia económica y la libertad de la

---

102. «Mais si est-ce qu'en telle diversité elles tendent toutes à une mesme fin. Car toutes ensemblement prononcent sentence de condemnation contre les crimes qui sont condamnez para la Loy éternelle de Dieu [...]» (IRC IV, 20, 16).

103. *Vid.* D. Müller, *Jean Calvin. Puissance de Loi et limite du Pouvoir*, París, Michalon, 2001, p. 69.

104. El propio Doumergue debe reconocerlo (*Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*, vol. 4, Lausana, G. Bridel &Cia, 1910, p. 192).

105. Que la Biblia puede ser tomada como un documento político lo ha mostrado el análisis de Craig sobre la *Biblia de Ginebra* y las anotaciones marginales que autores ingleses como Knox, Goodman o Gilby hicieron sobre asuntos como la obediencia, el papel de la mujer en el gobierno o la Iglesia romana, todas en alusión al régimen de la reina María Tudor o Isabel. *Vid.* H. Craig Jr., «The Geneva Bible as a Political Document», *The Pacific Historical Review*, 7, 1938, pp. 40-49, p. 49.

Iglesia, era el más apto para hacer frente a la indiferencia moral y al absolutismo político que amenazaban la época de Maquiavelo.[106] Más recientemente, Biéler defendió la influencia de Calvino en la reforma integral de la sociedad ginebrina y su importancia en la historia de la evolución económica.[107] Pero lo que estos autores no señalan es que si la influencia de Calvino puede constatarse en las medidas legales que conformaron Ginebra es, precisamente, porque Calvino participó activamente en la elaboración de las *Ordenanzas políticas* adoptadas por el Consejo General el 23 de enero de 1543.[108] Chenevière recuerda que su participación no fue sólo formal, como pretendieron autores como Roget atribuyéndole un papel de mero redactor, negándole el de legislador.[109] Las ordenanzas aprobadas contenían medidas legales que implicaban, al decir de Calvino, la existencia de una libertad evangélica solamente posible en una ciudad suiza, motivo suficiente para animar a la inmigración —particularmente, francesa.[110] Estas medidas se fueron ampliando con el tiempo: en 1545 se agravan las penas contra los que no frecuentan el culto; en 1546 se redactan una *Ordenanzas matrimoniales* conformes a la Escritura que se aplican a partir de 1561; en 1550 se refuerza la pena contra los blasfemos;[111] en 1553, en el proceso contra Servet, el magistrado es llamado a ejercer de brazo ejecutor en defensa de la Primera Tabla del Decálogo: el honor a Dios. Y ya hemos visto cómo se refuerza paulatinamente el control de la conducta de los ciudadanos ginebrinos por el Consistorio, la-

---

106. *Vid.* H.D. Foster, «Calvin's Programme for a Puritan State in Geneva, 1536-1541», *Harvard Theological Review*, 1, 1908, pp. 391-434; p. 428 y p. 434.

107. Merece señalarse que André Bièler destacará como enseñanza de Calvino el que la Iglesia debía ocuparse del análisis socio-económico como parte de su función ética: *vid.* su *Calvin, prophéte de l'ère industrielle*, Ginebra, Labor et Fides, 1964, p. 59.

108. «*Edit sur la chose publique de la ville*. Afin que un chacun ait moyen de vivre en bonne amitié, résolu que l'on suive à faire des édits, et la charge de commencer à iceux a été donnée à Maître Calvin et au Sr. Syndic Claude Roset, et que le dit Sr. Calvin doive être exempté de prêcher sinon une fois les dimanches» (*Registres du Conseil*, t. 36, fol. 122; citado en Chenevière, *La pensée politique de Calvin*, *op. cit.*, p. 210, n. 38).

109. Sobre la influencia de Calvino en la redacción y la comparación de sus proyectos con las fórmulas que recogen las *Ordenanzas políticas vid.* Chenevière, *La pensée politique de Calvin*, *op. cit.*, pp. 211-221. *Vid.* Roget, *Histoire du peuple de Genève*, vol. 2, pp. 64-68.

110. Carta a M. de Falais: 14 de octubre de 1543 (CO 11, 628-631) y carta a Mme. de Falais: 14 de octubre de 1543 (CO 11, 631-632).

111. *Vid.* Roget, *Histoire du peuple de Genève*, vol. 2, pp. 183-185 y vol. 3, p. 153, respectivamente.

bor reforzada y apoyada por la autoridad civil que, no lo olvidemos, estaba representada en este órgano eclesial por un síndico del Pequeño Consejo.

Como el propio reformador reconoce, el reino de Dios está presente en Ginebra —si bien no de modo exclusivo.[112] De modo que lo importante es que los mandatos divinos estén recogidos en las legislaciones positivas, de un modo más o menos extenso según los países acuerden en mayor o menor medida seguir la Voluntad divina. Con ello no decimos que la Ley moral sea la única fuente de derecho cristiano. Nuestra tesis es más modesta. Lo que defendemos es que Calvino presenta como una obligación del legislador la positivación de los preceptos bíblicos, sin pretender reducir con ello la función legislativa de las autoridades civiles a dicha tarea. No se trata de afirmaciones contradictorias. Y es que en la pequeña ciudad del Léman el magistrado se convirtió en defensor de las dos Tablas de la Ley: conservaba la tranquilidad, el orden público, favorecía la paz común y defendía el honor de Dios tanto como protegía a su Iglesia.[113]

El magistrado, ejecutor de la Voluntad divina

> Ustedes verán qué hacen, pues no ejercen en modo alguno la justicia en nombre de los hombres, sino en el nombre de Dios, que les asiste en sus juicios.[114]

Como hemos señalado al analizar la doctrina de la Ley calviniana, la Ley moral constituye la única regla de justicia válida en todos los tiempos y a la que Dios quiere que se acomode la vida del cristiano. El sentido pedagógico que el reformador atribuye a la Ley moral le permite reconocer en ella los fundamentos de

---

112. *Vid.* su carta a un dignatario francés (quizá Charles de Jonvillers): 18 de octubre de 1548 (CO 13, 61-63).

113. *Vid.* Com. 1 Tim. 2, 1-4 (CO 52, 265-269); Com. Rom. 13, 3 (CO 49, 250). Así como la siguiente cita: «[M]ais le but de ce regime temporel, est de nourrir et entretenir le service exterieur de Dieu, la pure doctrine et religion, garder l'estat de l'Eglise en son entier [...]» (IRC IV, 20, 2). Es notable que el párrafo en el que Calvino atribuye al magistrado las funciones de defensor de Dios y su Iglesia no aparezca en la IRC de 1545, sino que fuera añadido en la *Institución* de 1560, una vez que la doctrina calviniana y el modelo eclesiológico del reformador eran una realidad en Ginebra.

114. IRC IV, 20, 6. Asimismo, puede leerse la carta de Calvino al rey de Navarra del 14 diciembre de 1557 (CO 16, 730-734).

una ética cristiana al designarla como *única norma de vida válida en todo tiempo y lugar*, a la que ha de acomodarse el cristiano.

> [S]i nadie puede negar que en la Ley hay como una imagen completa de [la] justicia perfecta, o bien tendremos que decir que no debemos tener regla alguna de vivir justa y rectamente, o bien tendremos que atenernos a ella. *Pues no hay en modo alguno diversas reglas para vivir bien, sino una sola, que es perpetua e inmutable*. Por tanto, lo que dice David —el hombre justo medita la Ley día y noche (Psal. 1, 2)— no debe restringirse a un tiempo [en la Historia], sino que conviene a todas las edades hasta el fin del mundo.[115]

La Ley moral *es el único modelo de justicia* al que ha de atenerse el cristiano en todo momento y época. Al principio, su conocimiento era posible de modo inmediato, puesto que Dios la imprimió en el corazón de todos los seres humanos, pero una vez hizo aparición el pecado en el mundo, el único modo de acceder a ella es a través de un texto escrito: la Biblia. Este modelo de justicia ha de ser positivizado, como hemos visto, a través de leyes conformes a su espíritu, a su contenido: en ello consiste la función legislativa principal que el reformador atribuye al magistrado cristiano. Por eso puede decir Chenevière que el objetivo del Estado calviniano es el sometimiento del pueblo a Dios, de quien el magistrado conoce la Voluntad a través del Decálogo. Además de plasmar esta Ley en la historia, de acomodarla al tiempo y lugar en el que vive, el magistrado ha de vigilar para que el cristiano viva conforme a ella. A través de la ley civil penal vigila que no se atente contra el prójimo.[116]

Calvino no deja de insistir en que para que este modelo de justicia sea efectivo, los magistrados tienen el poder de la espada (*ius gladii*) cuya finalidad es que los que viven conforme a Evangelio sean defendidos y castigados sus trasgresores, como recuerda en sus comentarios a la 1.ª carta a Timoteo y a los Romanos.[117] No muy diferente era lo mantenido por la Iglesia católica ya desde los tiempos en que Orígenes sostenía que:

---

115. IRC II, 7, 13. Casi las mismas palabras pueden leerse en el IX Serm. Deut. IV-V, 32-35 (CO 27, 200-211, c. 209).

116. I Serm. Deut. 20, 1-4 (CO 27, 588-602). *Vid.*, además, Chenevière, *La pensée politique de Calvin*, *op. cit.*, p. 276.

117. Com. 1 Tim. 2, 2 (CO 52, 266-268), Com. Rom. 13, 4 (CO 49, 251). Asimismo, IRC IV, 20, 4.

> [T]odos los crímenes que Dios quiere que sean castigados, quiere castigarlos por el juez civil y no por los obispos y prelados de la Iglesia. Lo sabía Pablo y por eso llama al Estado «ministro de Dios y vengador» contra aquellos que obran el mal.[118]

Por lo tanto, el derecho penal no es sólo un *derecho* sino un *deber* de las autoridades en el ejercicio de su función como lugartenientes divinos. Juzgar es, por lo tanto, una función cuasi-divina que los magistrados ejercen a imagen de Dios-juez. De ahí que incluso se les otorgue la potestad de imponer la pena de muerte. En la condición de vicario de Dios de la autoridad política, de ejecutor de la justicia divina, radica el fundamento del derecho penal civil que Calvino reconoce al Estado.[119]

Autores como John Witte insisten en que si se acepta que el derecho debe contar con un fundamento moral, hay que admitir como función del sistema penal el castigo de las faltas contra los valores asumidos por la sociedad. A través del derecho penal, el Estado, como garante de estos valores, ejercerá la *prevención*, obtendrá la *retribución* de la falta y procurará la *rehabilitación* del criminal.[120] En el mismo sentido, Allegretti defiende que la función principal que Calvino otorga a los juicios es la de buscar la reconciliación de los litigantes.[121] Dicho lo cual, hay que insistir en que las penas infligidas a los culpables —sean retributivas o ejemplares— son, como recuerda Marianne Carbonnier, un pálido reflejo de la justicia divina: entre ambas, siempre habrá una *inadecuación esencial*.[122] De ahí que la pena que ha de seguir a la violación de un mandato divino, así como el número de prohibiciones que asuma el derecho civil de una nación deter-

---

118. Orígenes, *Comentario a la carta a los Romanos*, en H. Rahner (ed.), *Libertad de la Iglesia en Occidente. Documentos sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado en los tiempos primeros del cristianismo*, Buenos Aires, Desclée, 1949, pp. 54-57.

119. *Vid.* IRC IV, 20, 6 y 10. Sobre el derecho penal calviniano *vid.* M. Carbonnier, «Le Droit de punir et le sens de la peine chez Calvin », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 2, 1974, pp. 187-201, p. 190, así como su *Le droit de punir chez Calvin*, Memoire de Maîtrise, París, Universidad de París, 1970, que tan gentilmente nos facilitó. *Vid.*, además, Chenevière, *La pensée politique de Calvin*, *op. cit.*, pp. 276 y ss.

120. *Vid.* J. Witte, «Moderate religious liberty in the Theology of John Calvin», *Calvin Theological Journal*, 31, 1996, pp. 359-403. Así como su «The Three Uses of the Law: a Protestant Source of the Purposes of Criminal Punishment?», *Journal of Law and Religion*, 10, 1994, pp. 433-465, pp. 452-457.

121. *Vid.* J. Allegretti, «"In all this love will be the best guide". John Calvin on the Christian's Resort to the Secular Legal System», *Journal of Law and Religion*, 9, 1991, pp. 1-16.

122. M. Carbonnier, *Le droit de punir chez Calvin*, *op. cit.*, p. 201.

minada, dependa de sus condiciones particulares y su tiempo histórico: no es lo mismo un país en guerra que otro donde reina el orden, por citar al reformador.[123]

Sabemos que el pecado no es el fundamento del Estado —aunque sea ocasión para su fundación—, sin embargo, es razón de la *potestad de coerción* ligada al derecho penal civil, cuya finalidad es controlar sus efectos en el cuerpo social. La importancia de este hecho es enorme si recordamos que Calvino también defendía la existencia de un derecho penal propiamente eclesial. Según el reformador, la Iglesia podía depurar los pecados cometidos por sus fieles y ministros en virtud de una facultad disciplinaria derivada del *poder de las llaves*. La razón era la necesidad de apartar de la comunidad a quienes llevaban una vida inmoral e impía, con el fin de que *no contaminasen* al resto de los fieles. Para que la Iglesia pudiese ejecutar esta labor, Calvino le concedía el poder de excomunión. La disciplina podía ser descrita, entonces, como un sistema penal eclesial cuyo fin consistía en controlar el pecado y mantener el orden en la comunidad de fieles y en sus ministros *sin coacción física*. La *potestad coactiva* eclesial era exclusivamente de orden *espiritual*: la Iglesia estaba facultada para reprender y excomulgar —expulsar momentáneamente de la comunidad de fe al pecador hasta que se rehabilite—, pero sin poder *coactivo material* o *físico* para aplicar penas como la tortura, la cárcel, el exilio, la muerte. Estos últimos eran castigos impuestos sólo por el poder civil, en muchas ocasiones, ante los mismos casos juzgados anteriormente por la Iglesia.[124]

De modo que ambas instituciones, la Iglesia y el Estado, son titulares de un *ius gladii,* un derecho penal civil y disciplinar, respectivamente. Pero sólo uno de estos sistemas penales puede reivindicar el ejercicio de la pena corporal, el otro tan sólo puede reclamar un castigo espiritual. El *derecho de coacción* propiamente dicho *pertenece en exclusiva al Estado* como tal y ni el individuo ni la Iglesia pueden reclamarlos para sí.

---

123. IRC IV, 20, 16. Los ejemplos acerca de la guerra, la peste y el hambre son añadidos por Calvino en la edición de 1560.

124. En el mismo sentido se pronuncia M. Carbonnier (*Le droit de punir chez Calvin, op. cit.*, p. 188).

Como antes Ockham y Marsilio, también Calvino constituye un claro antecedente de las tesis weberianas que reclaman para el Estado el *monopolio legítimo de la violencia*.

De ese modo, los fines del derecho penal civil y el derecho penal eclesial protestante pueden ser los mismos, pero no así sus *medios*. Y en relación con sus medios, así sus penas. La disciplina calviniana tomó forma jurídica en unas *Ordenanzas eclesiásticas* y en la práctica del *Consistorio*. No fue tan diferente el caso de la implantación de la doctrina penal calviniana del Estado puesto que el reformador tuvo la oportunidad de implantar alguna de sus ideas en la propia Ginebra, a raíz de la elaboración de un proyecto de reglamentación del procedimiento penal para la ciudad que data de 1542.[125]

El monopolio de la violencia

> [Al gobierno civil] no le concierne solamente que los hombres coman, beban y se conserven en vida, puesto que comprende todas estas cosas por hacer que puedan vivir juntos; en cualquier caso, no solamente le concierne eso, sino también que no se manifiesten públicamente ni se siembren entre el pueblo idolatrías, blasfemias contra el nombre de Dios y contra su verdad, y otros escándalos religiosos [...].[126]

Como prueba la cita anterior, Calvino extiende la función del magistrado al ámbito de la primera Tabla que aglutina los deberes para con Dios y la religión.[127] El reformador recuerda a aquellos que pretenden reducir la labor del gobernante a los asuntos relativos al orden temporal —dominio de la segunda Tabla o de los deberes para con el prójimo— que, para los cristianos, el principio y el fundamento de la justicia es la *religio*: *los deberes*

125. Se encuentra en CO 10, 144-146.

126. IRC IV, 20, 3. No se trata de la facultad de dar leyes sobre el culto o la disciplina, como bien aclara Calvino, sino de potestad para proteger la *verdadera* religión. El texto continúa del modo siguiente: «Car ie ne permets icy aux hommes de forger loix à leur plaisir touchant la religion et la maniere d'honnorer Dieu, non plus que ie faisoye par cy devant: combien que i'approuve une ordonnance civile, laquelle prend garde que la vraye religion qui est contenue en la Loy de Dieu, ne soit publiquement violée et pollué par une licence impunie» (*ibíd.*).

127. Com. 1 Tim. 2, 2 (CO 52, 266-268).

religiosos del magistrado no sólo preceden a los sociales, sino que los presuponen. Esto implica que su principal tarea es velar por el honor de Dios y la religión verdadera; lo contrario, como dice el propio Calvino, sería poner el carro delante de los bueyes.[128] Su tarea será, por tanto, implantar en la ciudad la *religio* y la *aequitas*, esto es, las virtudes de las que hablan las Tablas del Decálogo.

Velar por la pureza de la religión implica también proteger a su Iglesia. Medidas concretas fueron exigidas a este propósito por el propio Calvino, pues sólo retornó a Ginebra de su exilio en Estrasburgo cuando obtuvo el compromiso de la magistratura para dotar a la ciudad de una *constitución eclesiástica regulada conforme a la Palabra de Dios*: las *Ordonnances ecclésiastiques*, concebidas y redactadas por el propio Calvino.[129] La misión con que inviste al magistrado es semejante a la que la doctrina medieval concedía al Estado como protector, abogado, brazo de la Iglesia. Como ya ocurriera entonces, la declaración de herejía era pronunciada por la Iglesia siendo el Estado el encargado de ejecutar el castigo correspondiente. El hereje era concebido como un disidente religioso y como un delincuente político, pues rompía la unidad social y el vínculo que la sostenía. El caso Servet sirve para mostrar que el espíritu de la tolerancia no estaba vivo ni entre los pastores ni entre los políticos ginebrinos.

Los magistrados calvinianos, por tanto, se concebían como celosos guardianes de la Iglesia, para cuya labor no duda el reformador en otorgarles la potestad de decidir y encabezar guerras.[130] No sólo se debe castigar al criminal interno, sino también al externo, sobre todo si pone en peligro la religiosidad de los ciudadanos. No obstante, los tiempos de las cruzadas habían pasado y, tras ellos, el mapa europeo se había modificado considerablemente. Ahora Calvino podía mantener la misión del Estado contra los enemigos internos que rompían su unidad (herejes), pero miraba con prudencia la expansión de su credo. Ginebra era una ciudad pequeña cuyas energías se volcaban en el mantenimiento de su homogeneidad interna y en resistir como podía los intentos de invasión político-religiosa de ciudades y

---

128. IRC IV, 20, 9.
129. *Ordonnances ecclésiastiques*, p. 1.
130. *Vid.*, respectivamente, IRC IV, 20, 5; IV, 11, 16 y IV, 20, 11.

Estados vecinos como Saboya, Berna o Francia. Lo que no quiere decir que el reformador no utilizase otros medios más pacíficos —por convicción o por imposición— para extender su doctrina. El envío masivo de pastores a Francia formados personalmente por él, con quienes mantendrá continua correspondencia, es un claro ejemplo de lo que decimos: por mediación de dichos pastores sus directrices se impondrán en los sínodos provinciales y nacionales franceses.[131] La influencia conseguida mediante la labor educativa en la Academia ginebrina de grandes nombres de la reforma europea —los mencionados Gaspard Olevianus, Florent Chrestien, o John Knox—, así como la difusión de sus ideas a través de su numerosa correspondencia, como consejero de sus contemporáneos, no deja lugar a dudas de que la intención de Calvino era que su credo sobrepasase las fronteras de la pequeña ciudad suiza y recibiese la protección de autoridades foráneas.[132]

Iglesia y Estado

Decíamos al principio que la división del antiguo poder imperial en numerosos reinos cuyos gobernantes no tenían ya superior en lo temporal convirtió a la Iglesia en la única institución de dimensión paneuropea (e intencionalmente universal: católica). No obstante, ello plantó la semilla de una soberanía política autónoma que se alcanzaría definitivamente al independizarse los Estados de la propia Iglesia en tiempos de la Reforma. A diferencia de Lutero, Calvino evitó poner en manos del Estado la organización eclesiástica, al tiempo que defendió la independencia estatal para lo cual elaboró una teoría sobre el origen divino del poder político apoyándose en la tradición del derecho divino de los reyes.

Se trata, como sabemos, de un poder que el gobernante recibe inmediatamente de Dios, sin participación de la Iglesia o el pueblo. Ahora bien, aun cuando en él se origine la ley civil no

---

131. *Vid.* R. Kingdon, *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France*, Ginebra, Droz, 1956.

132. *Vid.* B. Roussel, «Jean Calvin conseiller de ses contemporains: de la correspondance à la légende», en O. Millet (ed.), *Calvin et ses contemporains*, Ginebra, Droz, 1988, pp. 195-212.

tendrá más alternativa que someterse a ella, ser su guardián, y ello por su propio contenido. La tradición católica de derecho natural veía en esas leyes un reflejo de la ley natural que el sujeto conocía a través de su razón. Para Calvino, el sujeto no podría alcanzar tal conocimiento después del pecado, de modo que será preciso recurrir a las Escrituras para crear *leyes adecuadas a la Voluntad divina*. En efecto, un Estado cristiano debía promover el cumplimiento de la voluntad de Dios, aun si esto suponía imponerla mediante la ley civil. Para que el gobernante encuentre su inspiración al legislar, Calvino insistirá en la necesidad de que lean el Evangelio y frecuenten los sermones y la predicación.

De ahí también que las funciones que Calvino atribuye a los magistrados vengan coordinadas por el mantenimiento de las dos Tablas de la Ley: es deber del magistrado tanto conservar la tranquilidad, el orden público y favorecer la paz común, como defender el honor de Dios y proteger a su Iglesia para lo cual Dios le ha concedido en exclusiva el poder coactivo. Así, el magistrado calviniano deberá promover la creación de leyes inspiradas en el Evangelio, juzgar y castigar (*ius gladii*), a imagen de Dios, su trasgresión. La función del gobernante continuaba siendo religiosa, en tanto pretendía acomodar el mundo a la Voluntad divina pero, a diferencia de lo que pretendía la teología católica, su misión no era salvífica: ninguna de estas funciones se encamina a la salvación de las almas de los fieles, sino a la acomodación de la vida del fiel *ad majorem Dei gloriam*.

Por lo tanto, las autoridades políticas y las eclesiales tienen el mismo fundamento divino y sus leyes han de estar inspiradas en el Evangelio por igual. A diferencia de la tradición católica, que había conseguido hacer de la política un elemento subordinado de la eclesiología, y a diferencia de la versión de la teoría luterana del derecho divino de los reyes, que conseguía hacer de la Iglesia una institución dominada por las autoridades civiles, Calvino consigue mantener un equilibrio *teórico* entre las dos instituciones al otorgar el mismo fundamento a sus autoridades y a sus legislaciones.

Ahora bien, en la *práctica*, este equilibrio era inestable porque en el día a día de la vida ciudadana, la resolución de conflictos solía ir a favor de una u otra autoridad o legislación. Y el conflicto era inevitable si coexistían una Iglesia estatal y un Estado confesional. Recordemos aquí las disputas en torno a la

excomunión que analizamos en el capítulo 3. Para cerrar éste, nos ocuparemos ahora de uno de los grandes dilemas políticos de la Cristiandad de la época: los límites de la autoridad política (o la justificación de la desobediencia).

3. **El derecho de resistencia**

Una de las cuestiones más disputadas cuando se trata de dilucidar en qué medida se aproximó Calvino a la Modernidad es justamente ésta: si defendió o no una teoría constitucional de la resistencia al gobierno ilegítimo. La controversia sobre el derecho de resistencia tiene orígenes medievales, si atendemos, al menos, al clásico ensayo de Fritz Kern.[133] Según éste, serían dos los tipos de resistencia propiamente medievales, de acuerdo con el procedimiento empleado en la defensa del derecho quebrantado por el monarca. Por una parte, entre los germanos, al no existir propiamente un procedimiento jurídico de resistencia, la desobediencia del monarca al derecho implicaba *ipso facto* la ruptura del deber de fidelidad que sometía a sus súbditos. Tanto el rey como el pueblo estaban sujetos al derecho consuetudinario de modo que si se trasgredía, el vínculo rey/comunidad desaparecía y la lucha entre el gobernante y sus súbditos quedaba convertida en una pelea entre particulares. De ahí que la decisión de si el monarca falta o no a los deberes con la comunidad correspondía a cada uno de sus súbditos, y de ahí también la legitimidad de la resistencia al monarca trasgresor. El derecho eclesiástico aportó una novedad importante a estas doctrinas al introducir la *mediación jurídica* de la Iglesia romana. Desde entonces, los juramentos de fidelidad del pueblo a su rey sólo tenían validez cuando se prestaban a una autoridad *cristiana*. La monarquía papal se constituyó así en la suprema jurisdicción que decidía quién estaba legitimado para ejercer el poder.

La especificidad de la contribución de la Reforma a la teoría de la resistencia fue recientemente defendida por Mario Turchetti a partir de un estudio de las ideas protestantes sobre el tiranici-

133. F. Kern, *Derechos del rey y derechos del pueblo*, trad. de Ángel López del Amo, Madrid, Rialp, 1955.

dio.[134] La clave de esta contribución se encuentra, según Turchetti, en una novedosa exégesis del pasaje paulino de Romanos en el que se estableció que sólo se debía obediencia a las autoridades que obraban a favor del interés general. De ahí que pudiera identificarse como *tirano manifiesto* al gobernante que obraba en beneficio propio. De este modo se cimentará una teoría *constitucionalista* de la resistencia que confirió a los *Estados Generales* la facultad de rebelarse contra el tirano. La *Vindiciae contra Tyrannos* (1579), atribuida a Philippe Duplessis-Mornay y Hubert Languet, ejemplifica canónicamente esta posición.[135]

No obstante, otros autores, como señaladamente Quentin Skinner, defienden que la aportación protestante a la teoría de la resistencia depende de unas bases medievales canónicas y romanas.[136] Así, por ejemplo, la afirmación de que los magistrados inferiores tenían *ius gladii* se derivó, para Skinner, de la interpretación que los juristas civiles medievales hicieron del *merum Imperium* romano en términos constitucionales: si todos los electores del Imperio tenían el poder coactivo con el mismo derecho que el emperador, entonces podrían resistirle cuando éste no observase los términos de su juramento general.[137] De este modo, los magistra-

---

134. M. Turchetti, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, París, P.U.F., 2001, pp. 374-417. Estoy en deuda con Mario Turchetti por sus numerosas precisiones a mi trabajo durante estos años.

135. Según Kern, la semilla de una teoría constitucional de la resistencia apareció cuando comienza a argumentarse que deben ser instancias políticas inferiores —como el Justicia aragonés o el Parlamento inglés— quienes encaucen la resistencia: *vid. Derechos del rey y derechos del pueblo*, *op. cit.*, pp. 202 y ss. Otros autores reivindican la originalidad específicamente luterana de esta posición: *vid.*, *v.gr.*, C. Grant Shoenberger, «The Development of the Lutheran Theory of Resistance», *Sixteenth Century Journal*, 8, 1977, pp. 61-76.

136. *Vid.*, en particular, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, vol. 2, México, FCE, 1986. Para Skinner, los protestantes tratan de defender el derecho a la resistencia con tres teorías: la teoría luterana de los magistrados inferiores, la calvinista de las autoridades eforales y la teoría privada del derecho de resistencia individual. Sin embargo, a la vista de los problemas de fundar una resistencia activa en estas doctrinas, se volverían, según Skinner, hacia las teorías escolásticas y romanas del constitucionalismo radical: «[P]odemos decir con muy poca exageración que los fundamentos principales de la teoría calvinista de la revolución fueron en realidad construidos completamente por sus adversarios católicos» (p. 331). En sentido contrario pueden leerse el artículo de Isabelle Bouvignies, a quien tanto debemos por las discusiones en torno a esta cuestión: «Monarchomachie: tyrannicide ou droit de résistance?», en N. Piqué & G. Waterlot, *Tolerance et Reforme*, París, L'Harmattan, 1999, pp. 71-98.

137. Según Skinner, esto se ejemplificaría en el debate que tuvo lugar entre los juristas imperiales Azo y Lothair, en el que el primero defendería contra el segundo el *merum imperium* de los magistrados inferiores: *vid. Los fundamentos del pensamiento político moderno*, *op. cit.*, pp. 133-134. Un desarrollo completo de esta polémica se encuentra en

dos populares estudiados por Calvino serían, para Skinner, no ya sólo poderes ordenados, sino funcionarios elegidos por el pueblo, con responsabilidad directa ante sus electores.[138]

Por su parte, en su muy citada tesis doctoral, Roy Benert llegó a defender incluso que a partir de 1550 la literatura política calvinista aceptó de modo unánime el derecho de resistencia a los reyes a través de instituciones representativas de las tres formas siguientes: bien admitiendo el poder originario de resistencia a la comunidad en su conjunto; bien introduciendo la mediación de los jueces ordinarios con facultades de juzgar al rey y su acción contra derecho; bien a través de una representación de nobles y otros oficiales a la hora de rebelarse contra el tirano.[139]

Pero, con independencia de si su origen es o no medieval, nos encontraremos también con quienes contradicen el carácter constitucional de esta posición calviniana. Los Carlyle, por ejemplo,[140] pero también, como veremos después, Walter Ullmann en un debate con P. Stein contra la posición de H. Lloyd, en el que argumentó que el carácter constitucionalista de la posición de Calvino resultaba dudoso si atendíamos a sus fuentes jurídicas romanas.[141] En cualquier caso, los autores citados son especialistas reconocidos cuya autoridad intelectual difícilmente puede cuestionarse. La discrepancia radica, en buena parte, en el punto de vista que se adopte ante un texto demasiado abierto como es el de Calvino. Pero si lo que está en cuestión es cuál fue su intención, quizá quepa dilucidarlo recuperando el contexto en el que Calvino argumentaba.

Pues bien, para desarrollar este análisis nos detendremos inicialmente en los fundamentos que Calvino daba a la obediencia

---

el ya citado S. Mochi Onory, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato*, Milán, Vita e Pensiero, 1951, pp. 61 y ss.

138. *Vid*. *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, *op. cit.*, p. 241. Un punto de vista semejante sobre la tesis calviniana se encuentra en J.T. McNeill, «The Democratic Element in Calvin's Thought», *Church History*, 18, 1949, pp. 153-171; y H. Strohl, «Le Droit à la résistance d'après les conceptions protestantes», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 10, 1930, pp. 126-144.

139. *Vid*. R. Benert, *Inferior Magistrates in Sixteenth-Century Political and Legal Thought*, tesis doctoral defendida en la Universidad de Minnesota, 1967, pp. 115 y ss. Le debemos al Dr. Benert diversas referencias y valiosos comentarios.

140. *Vid*. el vol. VI de su *History of Mediaeval Political Theory in the West*, Edimburgo y Londres, W. Blackwood and sons, 1903-1936, p. 266.

141. La polémica se desarrolló en el *Journal of Ecclesiastical History*, 32, 1981: Lloyd, «Calvin and the Duty of Guardians to Resist» (pp. 65-67); Stein, «Calvin and the Duty of Guardians to Resist: a Comment» (pp. 69-70); Ullmann, «Calvin and the Duty of Guardians to Resist: A Further Comment» (pp. 499-501).

del súbdito. Veremos cómo el carácter divino de la autoridad política justificaba una obediencia incondicional que sólo admitía excepción en caso de impiedad del gobernante. Pero incluso entonces sostiene el principio de que a una autoridad divinamente instituida sólo se le puede oponer otra de análoga institución. Sólo en virtud de su magistratura, y como *tutores* del pueblo, estarán los magistrados inferiores legitimados para resistir al gobernante. Sumariamente mostraremos también cómo esto casa con el apoyo prestado por Calvino a las insurrecciones que pudo presenciar en su tiempo. Y con todo ello a la vista, discutiremos, para concluir, que calificación conviene en su conjunto para el pensamiento político de nuestro reformador.

El súbdito obediente

> La primera obligación [*office*] de un súbdito respecto a su superior es la de tener en gran y alta estima su estatuto [*estat*], reconocerlo como una comisión que Dios le encomienda, y honrarlo y reverenciarlo por ello como se hace con quienes son lugartenientes y vicarios de Dios.[142]

La cita que inaugura este epígrafe deja bien patente cuál es la obligación popular respecto a sus gobernantes. Se justifica, como ya sabemos, por el mandato paulino expuesto en Rom. 13, pero también invocando el quinto mandamiento sobre el respeto filial, esto es, apelando a la ley moral.[143] No importa, por tanto, si la autoridad es familiar, doméstica, política o eclesial: la obligación de respetar su dominio permanece incólume y debe cumplirse no por miedo al superior, sino por temor del propio Dios.[144]

A la vista de una tesis semejante, cabe preguntarse si tal obediencia se debe a un pacto originario del que el pueblo pudiese

142. IRC IV, 20, 22.

143. Sobre el quinto mandamiento: IRC II, 8, 36. Hubert Bost resume de modo magistral el sentido de esta obediencia: «[L]'obéissance est, aux yeux de Calvin, la seule attitude qui puisse résulter d'une prise au sérieux du Dieu créateur et providence du monde et, simultanément, du commandement d'amour qui accomplit la Loi. Avant d'être une consigne politique, la soumission aux autorités est la traduction éthique de ce principe; elle est une manifestation nécessaire de la piété évangélique» («Calvin, lecteur de Romains 13», en VV.AA., *Tout pouvoir vient de Dieu*, Montpellier, Sauramps, 1993, pp. 140-162).

144. IRC IV, 20, 22.

quedar eximido si el gobernante no cumplía con sus deberes políticos. En este punto, la respuesta de Calvino es clara: nadie puede resistir a los magistrados sin resistir al mismo Dios. En consecuencia, no resulta extraño que Calvino defienda la imposibilidad para una persona privada de enfrentarse a la autoridad pública.[145] Lo cual no obsta, desde luego, para que el pueblo y la magistratura tengan obligaciones mutuas. En cualquier caso, la obligación no depende de un contrato: la obediencia del pueblo a las autoridades políticas es una obediencia mediada por la obediencia debida a la Ley de Dios, del mismo modo que el buen gobierno del magistrado es un deber contraído con el pueblo por imposición divina. Conviene recuperar aquí nuestro análisis anterior a propósito del pecado original, tanto en lo que se refiere a la propia teología de Calvino como en su papel dentro de la tradición política cristiana: expulsados del paraíso por rebeldes e insumisos, sólo Dios puede restaurar la subordinación a la autoridad y, por tanto, sólo Él es garante del ejercicio del poder público.

Pero a esta motivación teológica general cabe añadir también otros motivos circunstanciales, como la inquietud de Calvino ante los efectos de la subversión anabaptista sobre las autoridades de la época que inspiraron una desconfianza general ante la Reforma. Como ya argumentamos, para Calvino el dilema consistía en salvar la libertad espiritual y eclesial, a la vez que justificaba la sujeción del cristiano a los poderes públicos. Una vez establecido el carácter divino de la política, se comprende que la resistencia al magistrado equivalga, para él, a la resistencia al propio vicario de Dios. Si a esto sumamos el principio de que la obediencia se funda en la misma Voluntad divina tal como se manifiesta en la Ley moral (quinto mandamiento), difícilmente podrá justificarse la resistencia a la magistratura, aunque ésta incumpla sus obligaciones.[146]

> [U]n hombre perverso e indigno de todo honor que obtenga la superioridad pública es depositario, no obstante, de la misma dignidad y poder, la que nuestro Señor por su palabra dio a los ministros de su justicia. Los súbditos, en lo que toca a la obediencia debida a su superioridad lo deben reverenciar tanto como lo harían con un buen rey, si lo tuviesen.[147]

145. IRC IV, 20, 23.
146. IRC IV, 20, 27, 28 y 29.
147. IRC IV, 20, 25.

La alternativa que propone Calvino es muy clara:

> Pues aunque la corrección de la dominación desordenada sea una venganza divina, de ello no se sigue que nos esté dado o permitido realizarla. No se nos ha dado otro mandamiento que obedecer y sufrir.[148]

Por tanto, los levantamientos populares quedan por principio condenados y la cuestión abierta es si caben excepciones. Como era de esperar, éstas radicarán para Calvino en la propia conducta del magistrado respecto a la religión, pues el deber de obediencia debe ponderarse aquí por el mandato bíblico de obedecer a Dios antes que a los seres humanos (Act. 5, 29). Por ejemplo, las persecuciones religiosas de los protestantes franceses que les conducían al exilio ginebrino bien podían constituir causa de excepción. Pero la resistencia aceptable en este caso será institucional, pública, no espontánea.

La resistencia institucional

En suma, si el pueblo es víctima de un mal magistrado, sólo le queda rezar y aceptar su gobierno como castigo divino a sus pecados.[149] Pero si el gobernante se vuelve contra la Ley divina, queda en cuestión su propia legitimidad. Veíamos ya, en efecto, cómo al magistrado le corresponde de oficio velar por la religión como legislador, de ahí que si incumpliese su obligación, el cristiano deba plantearse la desobediencia.

> Pero en la obediencia que, como ya mostramos, es debida al superior, debe haber siempre una excepción, o más bien una regla que observar: que tal obediencia no nos desvíe nunca de la que le debemos a Aquel cuya voluntad comprende razonablemente todos los edictos de los reyes. [...] Pues el Señor es Rey de Reyes, y en cuanto abre su sagrada boca debe ser escuchado por todos, sobre todos y ante todos. [...] [Quien] levantó sus armas [*cornes*] contra Dios, se degradó por ello y perdió toda su autoridad.[150]

---

148. IRC IV, 20, 31.
149. IRC IV, 20, 29.
150. IRC IV, 20, 32.

Pero, como decíamos antes, la resistencia contra el gobernante impío no será particular o popular, sino siempre institucional, encabezada por autoridades públicas en el legítimo ejercicio de sus funciones. A un mandatario impío investido de autoridad divina sólo se puede oponer otro de igual investidura. Como observa Calvino comentando la epístola paulina, el apóstol se refiere a las autoridades *en plural* cuando habla de la concesión de poder divino, y no a la autoridad en singular.[151] Por tanto, corresponderá *exclusivamente* a otra autoridad, los *magistrados inferiores*, el ejercicio de la resistencia:

> Pues si hubo entonces magistraturas instituidas para la defensa del pueblo, para contener los deseos excesivos y licenciosos de los reyes —como antiguamente tuvieron los lacedemonios a los denominados éforos, los romanos a los tribunos de la plebe y como, cuando es posible, se tienen hoy en cada reino las reuniones de los tres estados—; entonces, a quienes se instituya en tal magistratura, defenderé que se opongan y resistan a la crueldad e intemperancia de los reyes, según es deber de su oficio, de modo tal que si disimulasen al ver que los reyes vejan desordenadamente a su pobre pueblo, estimaría que semejante disimulo debe ser acusado de perfidia por la que maliciosamente traicionan la libertad del pueblo, de la que deben saberse ordenados tutores [*tuteurs*] por la voluntad de Dios.[152]

Este pasaje constituye el *locus classicus* justamente para aquellos que pretenden encontrar en Calvino argumentos a favor de una teoría constitucionalista de la resistencia. No obstante, siguiendo aquí a Walter Ullmann, creemos que el uso del concepto

---

151. «[C]ombien qu'il y ait diverses formes et especes de superieurs: toutesfois ils ne different rien en ce poinct, que nous ne les devions recevoir tous pour ministres ordonnez de Dieu. Car Paul a comprins toutes lesdictes especes quand il a dit qu'il n'y a nulle puissance que de Dieu (Rom. 13, 1)» (IRC IV, 20, 7). Esta exégesis es también seguida por Teodoro de Beza, continuador de Calvino: *vid.* P.L. Vaillancourt, «Le recours à la Bible: les versets tyranniques au XVIe siècle», en VV.AA., *Tout pouvoir vient de Dieu, op. cit.*, pp. 182-194. En el origen de esta tesis, como antes apuntábamos, se encuentra, al parecer, la teoría de Azzo (1150-1230) sobre el *mero imperium*, recuperada después por los juristas alemanes de tiempos de Lutero para justificar la resistencia a Carlos V: *vid. Los fundamentos del pensamiento político moderno*, *op. cit.*, pp. 201-202.

152. IRC IV, 20, 31. En su nota a este pasaje John McNeill observa que los ejemplos de la Antigüedad clásica están enumerados en un tratado redactado por Zwinglio en 1524, *Der Hirt* (*El pastor*).

tutores (*tutores* en la versión latina del pasaje) sugiere más bien lo contrario. Pues, dada su formación jurídica, es de suponer que Calvino sabría servirse de él en sentido propio, tal como era común en la canonística y romanística medieval.[153]

Pues, según Ullman, en esa misma tradición medieval la tutoría romana se interpretó desde la teoría política paulina transformando al magistrado en *tutor regni*: es decir, se revalorizó la función de protección y de tutela que un superior ejerce sobre un inferior o, en términos jurídicos romanos, de un mayor sobre un menor. Es decir, si Calvino usó el término tutor debía ser consciente de que con ello implicaba la incapacidad jurídica del menor tutelado, esto es, el pueblo.[154] De modo que difícilmente se le puede atribuir un carácter democrático.

Lejos estamos, por tanto, de la reivindicación de una soberanía popular en la que se reconozca al pueblo como fuente originaria del poder y la creación de derecho. El derecho de resistencia calviniano muestra que la ciudadanía no es concebida en la teología política del reformador como sujeto político en sentido estricto: el pueblo no es ni el fundamento de la autoridad ni puede reemplazarla o resistir si ésta incumple sus deberes religiosos, sociales o políticos. La resistencia activa, por lo tanto, no está justificada más que como *excepción* ante la presencia de un magistrado que actúa contra Dios. Sólo otra autoridad legitimada divinamente, esto es, que ocupe un oficio público, puede remediar semejante injusticia.

Caben, desde luego, argumentos alternativos que con independencia de este pasaje busquen en otros motivos calvinianos el origen de una teoría constitucional de la resistencia. Un buen ejemplo de esta estrategia nos lo proporciona Christopher Elwood, quien defendió recientemente que hay que buscar en la teología de la Cena calviniana los orígenes de una resistencia activa a la autoridad defendida por los *monarcómacos* reformados franceses (Hot-

---

153. Debo al profesor Christoph Strohm sus precisiones sobre la formación jurídica de Calvino, para quien, según Strohm: «Bei positivem Recht denkt Calvin zuerst einmal an das römische Recht» (comunicación personal, junio de 2003). *Vid.* sobre los efectos de esta formación M.L. Monheit, «Guillaume Budé, Andrea Alciato, Pierre De L'estoile: Renaissance Interpreters of Roman Law», *Journal of the History of Ideas*, 58, 1997, pp. 21-40; y «Young Calvin, Textual Interpretation and Roman Law», *Bibliothèque d'humanisme et renaissance*, 59, 1997, pp. 263-282.

154. *Vid.* Ullmann, «Calvin and the Duty of Guardians to Resist: A Further Comment», *op. cit.*, p. 501.

man, Beza y Mornay).[155] La negación de elementos sagrados en la Hostia propició, según Elwood, la negación del poder divino del monarca, y esto, a su vez, la crítica y el desarrollo posterior de la teoría sobre la resistencia activa a la autoridad.[156]

Pero justamente el ejemplo de Elwood sugiere que se trataría, más bien, de una *consecuencia no querida* de la teología sacramental calviniana a la que, en todo caso, tampoco tendría que atribuirse exclusivamente. Es cierto que en Francia, la idea de que el rey derivaba su poder de Dios se ve reforzada desde la baja Edad Media con el ungimiento real que establecía de manera visible el vínculo entre monarquía y Divinidad, llegando incluso a hacer del rey un santo, un mediador en la curación de las escrófulas. Los *milagros reales* se convirtieron desde entonces en signo de legitimidad de la monarquía y ejemplo del carácter sobrenatural de la realeza, tal como mostró Marc Bloch en *Los reyes taumaturgos*.[157] Sin embargo, no hay que olvidar tampoco que la gracia divina era conferida al monarca por una instancia religiosa, por cuanto el ungimiento real fue, hasta el siglo XII, *un sacramento.* Y recordemos que, históricamente, la consagración del monarca desapareció siglos antes del comienzo de Reforma por iniciativa de los papas con el fin de degradar el poder político y subordinarlo al poder espiritual de la Iglesia. Al fijar la teología sacramental —siglos XII-XIII— el papado optó estratégicamente por «secularizar» a la monarquía, impidiendo las consagraciones reales.[158] De modo que, paradójicamente, contra lo que

---

155. *Vid.* C. Elwood, *The Body Broken. The Calvinist Doctrine of the Eucharist and the Symbolization of Power in Sixteenth-Century France*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1999. Debo a Bernard Roussel la referencia de este trabajo y una primera discusión. El término *monarcómaco* entra en la filosofía política en 1600 y designa los autores, reformados o católicos, que defienden la soberanía popular, la idea de contrato y la supremacía de los Estados generales para imponer los límites políticos a la monarquía, hasta llegar, en casos extremos, a la reivindicación del tiranicidio. No se trata de combatientes de la monarquía sino de opositores a la tiranía, por lo que Turchetti les redefine como *tyrannomaques —vid. Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours, op. cit.*, p. 418. *Vid.*, además, I. Bouvignies, «Monarchomachie: tyrannicide ou droit de résistance?», *op. cit.*

156. Creemos que Elwood debiera hablar de monarquía *sacra* más que de monarquía *divina*, pues la monarquía se decía sagrada por su referencia a la consagración. Esto lo atestigua la lengua francesa, como recuerda M.A. Dupront: «Sacre, autorité, pouvoir», en *Le sacre des rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnements royaux*, Reims, 1975.

157. M. Bloch, *Los reyes taumaturgos*, trad. de M. Lara, México, FCE, 1988.

158. En Francia se mantiene la ceremonia de la consagración hasta el siglo XVIII, sin embargo, creemos que es un caso que debe ser estudiado aparte, pues el fundamento

pretende Elwood, la *desacralización* del monarca ya había comenzado tres siglos antes de la Reforma y por mediación papal y no mediante la crítica sacramental calviniana.

Por otro lado, como acabamos de ver, Calvino relativizó el derecho divino de los reyes, lo cual, junto a su doctrina de la obediencia absoluta del cristiano y su negativa a la resistencia privada, se constituyó en un baluarte de la autoridad contra cualquier revuelta popular. El magistrado calviniano no está ungido, pero es santo en cuanto instituido por Dios y no por el pueblo.[159] Habría que explicar, en todo caso, de qué modo pudo disociarse la teología de la cena de esta concepción sacramental de la autoridad para dar lugar a las tesis analizadas por Elwood.

En suma, a la vista de todos estos argumentos creemos que resulta cuando menos exagerado atribuir a Calvino una teoría sobre la representación popular de los magistrados o una posición contractualista.[160] Como señala Reulos:

> La tentativa de Teodoro de Beza de volver al concepto de designación del rey por Dios acentuando su papel de contrato consentido por los súbditos iba en contra de un principio no solamente afirmado por los reformadores, sino por toda la tradición francesa. La ceremonia de consagración era la afirmación de la legitimidad del rey y los propios protestantes reconocían esa legitimidad.[161]

Es cierto que Calvino sostiene que Dios se sirve del pueblo para elegir a las autoridades públicas, pero su función es meramente *instrumental*, pues no son los verdaderos delegantes del poder. Su función se reduce a *reconocer* la autoridad elegida por Dios y no a *instituirla*. Calvino es indiferente al tipo de gobierno que históricamente se imponga y, por más que reconoce que en algunos casos el régimen político propio del país permite la elec-

---

de la ceremonia está en la posesión de una ampolla de aceite sagrado por parte de la monarquía francesa y que, precisamente, sirve de base a la formación y desarrollo del galicanismo, pues la posesión de esta reliquia hace superflua o secundaria la acción del obispo, la consagración propiamente dicha.

159. IRC IV, 20, 4.

160. Lo cual no significa que intérpretes muy cualificados desistan de este empeño, como señaladamente R. Kingdon: *vid.* su «Calvinism and Resistance Theory, 1550-1580», en J.H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 193-218.

161. *Vid.* M. Reulos, «Le Tyran tient-il son pouvoir de Dieu?», en VV.AA., *Tout pouvoir vient de Dieu*, *op. cit.*, pp. 196-199, p. 198.

ción de los gobernantes por mediación popular, su preferencia por la aristocracia es de sobra conocida.[162] No hemos de olvidar que tanto la *vocación* política, como la transmisión del poder que le es imprescindible, sólo puede derivar de Dios. Ante este hecho, el régimen gubernativo se vuelve indiferente:

> Pues si le place [a Dios] establecer reyes en los reinos u otro superior cualquiera sobre los pueblos libres, a nosotros nos corresponde volvernos súbditos obedientes al superior que domine el lugar donde vivamos.[163]

La práctica de la resistencia

A la evidencia provista por los textos deben sumarse también unas líneas sobre la práctica de la resistencia, puesto que, para Calvino ésta no fue una mera posibilidad teórica. Tenía muy presentes las consecuencias de los edictos franceses de los años 1557-1559, que desencadenaron una dura persecución contra los protestantes: se les prohibía reunirse bajo pena de muerte, se les impedía viajar a Ginebra, se les amenazaba con la confiscación de bienes, etc.[164] Max Engammare afirma incluso que uno de los sermones de Calvino, pronunciado el 23 de marzo de 1560, justo cuando se produce la *Conjuración d'Amboise* contra Francisco II, constituiría una justificación de la resistencia armada contra esta tiranía idólatra.[165]

No obstante, Calvino nunca apoyó explícitamente el levantamiento.[166] La carta que Calvino envía al almirante Gaspard de Coligny en abril de 1561 deja claro que el reformador abre las puertas a una resistencia activa contra el tirano *a condición de que sea encabezada por los magistrados inferiores* (en este caso, los nobles de acuerdo con el Parlamento).[167] Como bien dice

162. IRC IV, 20, 8.

163. *Ibíd.*

164. *Vid.* una relación de estos edictos en Turchetti, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, *op. cit.*, pp. 411 y ss.

165. *Vid.* Sermón 15/76 («du sabmedi 23e jour de mars 1560») en *Sermons sur la Genèse*, ed. M. Engammare, pp. 852-863.

166. *Vid.* M. Engammare, «Calvin monarchomaque? Du soupçon à l'argument», *Archiv fur Reformationgeschichte*, 89, 1998, pp. 207-228.

167. «Cest que sept ou huit mois au paravant [antes de la Conjuración d'Amboise (MGA)], quelqu'un ayant charge de quelque nombre de gens, me demanda conseil sil ne seroit pas licite de resister a la tyrannie dont les enfans de Dieu estoyent pour lors

Turchetti, la rebelión encabezada de un magistrado es posible y muestra la simpatía del reformador por el alzamiento en armas de los hugonotes bajo las órdenes de Condé en 1562.[168] Asimismo, no olvidemos que la *Conjuración d'Amboise* fue encabezada por la nobleza protestante, del mismo modo que el *affaire de Maligny* que provocó el exilio de Calvino a Ginebra tenía como promotor al rey de Navarra, Antonio de Borbón.[169]

Por tanto, no es cierto que Calvino haya negado cualquier tipo de resistencia activa, como Chenevière mantuvo con firmeza.[170] Más bien se limitó a bendecir aquella que ejercía algún tipo de magistratura contra los excesos de un gobernante en materia religiosa. Por tanto, la acusación de subversión dirigida por los católicos contra el protestantismo no parece adecuarse a la doctrina política calviniana, defensora del *statu quo* salvo amenaza para la religión.

Tras la muerte de Calvino, no obstante, los acontecimientos se precipitaron. La masacre de la *Noche de San Bartolomé* en 1572 simboliza la brutalidad de las persecuciones de las que los calvinistas llegaron a ser víctima y ello, sin duda, contribuirá a explicar la inflexión que experimentó la doctrina sobre la resistencia a partir de entonces. Atribuir esta inflexión al propio Calvino es el *explanandum* y no el *explanans* que hoy debemos enfrentar.

4. **La autonomía de la política protestante**

Hemos examinado en estos últimos epígrafes cuáles puedan ser los fundamentos del pensamiento político calviniano. Hemos visto cómo diviniza la política (§1) y la autoridad del gober-

---

opprimez, et quel moyen il y auroit. [...] Je respondi simplement a telles obiections, que sil sespandoit une seule goutte de sang, les rivieres en decoulieroyent par toute lEurope. Ainsi quil valoit mieux que nous perissions tous cent fois, que destre cause que le nom de Chrestienté et l'Evangile fust exposé a tel opprobre. Bien lui accorday ie que si les Princes du sang requerroyent destre maintenus en leur droit pour le bien commun, et que les Cours de Parlement se ioignissent a leur querele, quil seroit licite a tous bons suiects de leur prester main forte» (CO 18, 425-426). Sobre las circunstancias de la conjuración d'Amboise, *vid.* las notas a esta carta, numerada la 558, en la edición de Beveridge.

168. *Vid.* Turchetti, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, *op. cit.*, p. 415.

169. Todo esto lleva a Dufour a reconocer que la primera guerra de religión de 1562 fue asumida por el conjunto de reformados porque Calvino mismo había dado su asentimiento: *vid.* «Le mythe de Genève au temps de Calvin», *Revue Suisse d'Histoire*, 9, 1959, pp. 498-518, pp. 506-507.

170. Chenevière, *La pensée politique de Calvin*, París-Ginebra, Je sers, 1937, pp. 332-356.

nante (§2) y cómo, a consecuencia de esto, restringe el derecho de resistencia en un sentido que difícilmente podemos calificar de moderno (§3). Conviene concluir, entonces, con una breve discusión de cuál sea la caracterización más adecuada que pueda darse de la doctrina política de Calvino.

Una de extraordinaria influencia en el siglo XX es la de *teócrata*, que le fue adjudicada a la vista del papel que le concedía en su teología a los pastores, tanto en lo que respecta al control de la libertad individual como por la subordinación del poder civil al clero.[171] Una variante de esta interpretación es la que ofrece Eugène Choisy al calificar el régimen ginebrino como una *bibliocracia*, puesto que era la Biblia y no la jerarquía eclesial quien gobernaba la ciudad. No obstante, como le objetó G. Goyau, la cuestión era más bien a quién le correspondía interpretar la Escritura.[172]

Por otro lado, calificar la doctrina de Calvino de *demócrata* o *republicana* no es tan frecuente, pero es ésta una interpretación que cuenta también con sus partidarios. Charles Mercier se distinguió en la defensa del *talante democrático* del reformador, y le seguiría después, señaladamente, John McNeill, entre otros.[173] Entre nosotros, un partidario reciente de esta posición es Antonio Rivera, para quien el calvinismo constituye una defensa de la soberanía popular, aun cuando con un criterio aristocrático: los calvinistas defenderían la representación política de los mejores —elegidos por todos los ciudadanos— con el fin de que las tareas políticas o eclesiásticas sean ejercidas exclusivamente por los que están capacitados para ello.[174]

Ciertamente, es mérito de Calvino haber puesto en igualdad de condiciones a la Iglesia y al Estado, de modo que nos parece

---

171. Choisy, pastor hugonote, lo reconoce explícitamente, aunque le da una explicación coyuntural basada en las necesidades organizativas de la Ginebra de aquel tiempo (*La Théocratie a Geneve au temps de Calvin*, Ginebra: Ch. Eggimann, 1897, p. 61). También próximo a esta concepción teócrata se encuentra J. Colomer, S.J., en su tesis doctoral *Causa de Dios y «cosa pública» en Calvino*, vol. 1, Facultad de Teología, Barcelona, 1982, pp. 304-305.

172. *Vid.* Choisy, *La Théocratie a Genève au temps de Calvin*, *op. cit.*, p. 277. Y también: G. Goyau, *Une ville-église: Genève*, vol. 1, París, Perrin et Cie., 1919, p. 46.

173. *Vid.* Mercier, «L'esprit de Calvin et la démocratie», *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 30, 1934, pp. 5-53. Discutido en Léonard, *Historia general del protestantismo*, vol. 1, p. 451, n. 79. Asimismo, en este punto pueden verse los textos recogidos en la compilación de Kingdon & Linder, *Calvin and Calvinism. Sources of Democracy?*, Lexington (Mass.), D.C. Heath & Co., 1970.

174. *Vid.* Rivera, *Republicanismo calvinista*, Murcia, Res Publica, 1999, pp. 53-54.

exagerado hablar de su pensamiento como *teocrático*. Al menos si la teocracia se comprende bajo el modelo medieval papal que se conoce bajo la rúbrica de *agustinismo político*. Por una parte, Dios es el origen y el fin de la política calviniana y, ciertamente, los intérpretes privilegiados de su Voluntad son los pastores ginebrinos agrupados en la *Compañía de pastores*. Pero, sin embargo, no es menos cierto que, para Calvino, tanto el Estado como la Iglesia se conciben como instituciones divinas cuyos derechos tienen idéntica legitimidad, si bien diferentes fines y, por lo tanto, diversos medios jurídicos. Recordemos, por ejemplo, que la coacción sólo pertenecía al Estado y la excomunión era prerrogativa de la Iglesia.

Por otra parte, creemos que Calvino no puede definirse como republicano o demócrata sino como claro continuador de la teoría del derecho divino de los reyes. Contra la tesis de McNeill, ni en la doctrina ni en la práctica del reformador es reconocida la participación popular en política: las autoridades representan a Dios, no al pueblo, son vicarios divinos, no delegados populares. Y como prueba de ello, hemos visto que, en caso de que los magistrados incumplan sus deberes sociales, la ciudadanía tiene vedada la resistencia activa: la defensa de sus derechos tendrá que seguir la vía institucional legitimada por Dios en otras autoridades, tal como defiende en su *teoría del eforato*. Más aún, como vimos anteriormente, los magistrados son los auténticos legisladores civiles, únicos encargados de determinar o actualizar históricamente la Ley moral divina. El pueblo no tiene, por tanto, ningún tipo de poder legislativo y su única vocación y deber, como no deja de recordar el reformador, es obedecer y cumplir los mandatos de sus superiores, sean cuales fueren y se comporten como se comporten.

Así como la autonomía moral en sentido moderno, basada sobre capacidades efectivas del sujeto, está más allá de la concepción ética calviniana, así también la autonomía política en la que se cimenta la tradición republicana queda excluida para un pensamiento en el que el Estado se articula como institución divina. Al menos, si asumimos que los conceptos políticos de autogobierno y libertad son esenciales a las teorías políticas republicanas. Otra cuestión diferente es si Calvino tuvo preferencias personales hacia el régimen republicano de gobierno. Sin embargo, lo importante en la teología política del reformador no

es el estudio de los regímenes políticos, a los que Calvino dedica tan sólo un epígrafe para reconocer que su utilidad o bondad es semejante y depende de las circunstancias.[175] Su teología política se interesa principalmente en la sistematización de los principios políticos por los que debe ser reconocido un Estado cristiano: la ordenación e institución de sus autoridades por Dios, su tipo de legislación —vinculada a la ley evangélica—, la misión cristiana del magistrado como promotor de la religión y la defensa de la paz social, etc.

El reformador francés ni siquiera vio en la ciudad republicana de Ginebra un ejemplo ni político ni religioso con el que identificar su doctrina, a diferencia de lo que mantiene Bernd Moeller en relación a la identificación de las ciudades alemanas con las ideas teológico-políticas de los reformadores.[176] Calvino siempre tuvo su vista puesta en Francia. Prueba de ello fue el envío masivo de pastores para evangelizar el país, su apoyo a los nobles franceses reformados con el fin de instaurar una monarquía protestante en el país galo, etc. Como acabamos de indicar, la primera guerra de religión de 1562 fue asumida por el conjunto de reformados franceses porque Calvino mismo había dado su asentimiento.[177] No fue, como suele pensarse, un crítico de la monarquía tanto como del modelo político del Imperio romano-papal, alemán.[178] Recordemos, por último, que hubo, en efecto, una república en Ginebra, pero su fundación es anterior a la llegada de Calvino; sus partidarios no eran otros que sus eternos adversarios, los denominados *enfants de Genève*.

¿Qué es lo que determina la elección por una interpretación u otra? En buena parte, creemos, esto se debe a la perspectiva metodológica adoptada en el análisis de la obra de nuestro reformador. No cuestionamos la posibilidad de hallar *elementos* o *tipos ideales* democráticos o teocráticos en el pensamiento de Cal-

175. IRC IV, 20, 8.

176. *Vid.* A. Dufour, «Le mythe de Genève au temps de Calvin», *Revue Suisse d'Histoire*, 9, 1959, pp. 498-518. Así como también B. Moeller, *Villes d'Empire et Réformation*, Ginebra, Droz, 1966, p. 85. La identificación propuesta entre comunidad eclesial y religiosa fue, sin embargo, poco duradera (p. 95).

177. *Vid.* A. Dufour, «Le mythe de Genève au temps de Calvin», *op. cit.*, p. 506.

178. Como demuestra Irena Backus, el modelo de monarquía criticado por Calvino fue el absoluto, el imperial o romano-católico, y no el republicano romano: *vid.* «The Beast: Interpretations of Daniel 7.2-9 and Apocalypse 13, 1-14, 11-12 in Lutheran, Zwinglian and Calvinist Circles in the Late Sixteenth Century», *Reformation & Renaissance Review*, 3, 2000, pp. 59-77.

vino si optamos por concentrarnos en una u otra parte de su obra. La cuestión es si se le pueden atribuir intencionalmente, como parte de su argumentación. Desde la perspectiva aquí adoptada, a la vista de sus antecedentes medievales, del conjunto de su teología y de su intervención práctica en Ginebra, creemos que la respuesta debe ser negativa.

EPÍLOGO

CALVINO Y LA MODERNIDAD

De los aproximadamente 2.000 millones de cristianos cuantificados hoy en la *World Christian Encyclopedia*, 310 serían protestantes. Cuántos de ellos sean calvinistas es difícil de calcular, si pensamos que se reparten en unas 3.500 Iglesias (esto es, a un promedio de 100.000 fieles por Iglesia).[1] Tales cifras invitan a la prudencia, si se trata de establecer la influencia de la obra de Calvino en nuestra época, no ya tanto por la proporción del número de adeptos a su doctrina respecto al conjunto de la población mundial, sino por su propia división interna: son muchos los modos en que cabe leer a Calvino, y difícilmente podríamos pretender agotar su interpretación en unas páginas. Hemos querido mostrar, no obstante, que las circunstancias no sólo determinan la recepción de la obra calviniana, sino también su propia gestación. Es el propósito del autor a la vista de sus circunstancias lo que explicaría cómo articuló algunas de sus más significativas ideas religiosas y políticas. De ahí que la metodología de nuestro trabajo se justifique por su éxito en el análisis de este proceso de construcción doctrinal.

A menudo suele abordarse el análisis retrospectivo del protestantismo de modo tal que la aparición de este o aquel rasgo del mundo moderno se explica como efecto de una idea original-

1. Datos referentes al año 2000 extraídos de David B. Barrett *et al.* (eds.), *World Christian Encyclopedia*, Nueva York, Oxford University Press, [2]2001, a través de la *World Christian Database*. Técnicamente, para los editores, serían 3.519 *denominaciones*, esto es, nombres que se dan las Iglesias en cada país con independencia de sus nexos. Como término de comparación, las denominaciones registradas en el conjunto de la cristiandad serían 33.800.

mente enunciada en el XVI, como si ésta contuviese una especie de plan perfectamente articulado que a sus receptores sólo les cupiera ejecutar. Recordemos, por ejemplo, a Fichte, para quien la Reforma constituye el agente más poderoso en la historia de la educación del pueblo alemán, hasta el punto de considerar a los reformadores como *librepensadores*.[2] O a Hegel, quien hizo de la Reforma el equivalente de Modernidad y motor del desarrollo del Espíritu:

> La evolución y el progreso del espíritu, desde la Reforma, consiste en esto: que el espíritu ahora, por la conciliación entre el ser humano y Dios, tiene conciencia de su libertad, en la certeza de que el proceso objetivo es la misma esencia divina y, por tanto, comprende también este proceso y lo recorre en las subsiguientes transformaciones de lo temporal. La reconciliación lograda ha traído consigo la conciencia de que lo temporal es capaz de contener en sí la verdad; [...] A esta reconciliación en la religión sigue necesariamente el aspecto ético. Lo divino deja de ser la representación fija de un más allá. Se descubre que lo ético y lo justo, en el Estado, son también algo divino, mandatos de Dios y que no hay nada más alto ni más santo por su contenido.[3]

Se diría que para Hegel episodios tan decisivos en el protestantismo como la exigencia de una *interpretación literal de la Biblia*, sin *mediación filosófica*, serían tan sólo sucesos circunstanciales, siempre que se disponga de la clave adecuada para interpretar lo que originalmente se pretendió con ello. Hoy, no obstante, no podemos sucumbir a la tentación de apelar al *espíritu* de los reformadores, tan del gusto de Lessing, como si éste contuviera ya cuanto buscamos retrospectivamente. Calvino anticipó en sus ideas muchos conceptos e instituciones que vendrían después, pero no cabe por ello interpretarlas sin más como *planes* acabados que las contuvieran. Y aunque tal cosa fuera posible, debiéramos tener presente que al actuar coexistirán siem-

---

2. *Vid.* A. Ginzo, *Protestantismo y filosofía: la recepción de la Reforma en la filosofía alemana*, Madrid, Universidad de Alcalá, 2000, pp. 121-128. Asimismo, *vid.* J.M. Gómez-Heras, *Religión y Modernidad. La crisis del individualismo religioso: de Lutero a Nietzsche*, Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1986, pp. 141-146.

3. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. J. Gaos, Madrid, Alianza, 1989, p. 665.

pre consecuencias queridas y no queridas por el agente. Por retomar el viejo dicho de Adam Ferguson, *la Historia es el producto de nuestras acciones, no sólo de nuestros planes*.

En este sentido, hemos analizado cómo las ideas de Calvino sobre la constitución de las comunidades religiosas (Iglesia) y políticas (Estado) se desarrollan sobre la base de su propia intervención en la reforma de Ginebra. Por lo que respecta a la primera, vimos cómo Calvino elabora una eclesiología que evoluciona en apenas una década desde la invisibilidad teorizada por Lutero a la defensa de una institución dotada de competencias disciplinares, según el ejemplo de Basilea. Podríamos interpretar buena parte de su doctrina eclesiológica ulterior como justificación conceptual de esta intuición práctica: la Iglesia debe poder castigar a sus fieles si quiere cumplir con su propósito evangélico. Para esta empresa doctrinal, Bucero le proporcionó un nuevo ejemplo en Estrasburgo, del que extraerá todas sus implicaciones: el poder disciplinar es marca de la verdadera Iglesia, luego debe poder excomulgar a los pecadores con independencia del criterio del magistrado republicano.

Cabría interpretar tanto la obra doctrinal como la actividad evangelizadora de Calvino en Ginebra como partes de una misma empresa, cuyo propósito sería la fundación de una Iglesia acorde con esa concepción disciplinar. No porque la disciplina constituyese para él un objetivo último, sino un medio, *el* medio, para asegurar el cumplimiento de la voluntad de Dios.

Del mismo modo, en lo que respecta a la política, la oposición al anarquismo anabaptista, por un lado, y la voluntad de evitar la injerencia de la magistratura en asuntos de fe, por otro, constituyen el contexto en el que Calvino inscribirá su doctrina sobre el Estado desde su llegada a Ginebra. La divinización de la política como un orden querido por Dios es el mecanismo conceptual del que Calvino se sirve para coordinar Iglesia y Estado desde un principio superior a ambas, que dé cuenta de la necesidad de éste sin entrar en contradicción con los intereses de aquélla. El legislador recibe así la misión de organizar una sociedad cristiana desde el derecho civil, de modo tal que la desobediencia a su autoridad quedará restringida a los casos en los que incumpla sus deberes religiosos. Hemos visto también aquí, si bien de un modo más breve, cómo la intervención de Calvino en materia política —tanto abogando por un incremento del con-

trol de las costumbres como oponiéndose a diversas desobediencias civiles de su tiempo—, ejemplifica de modo singular la imbricación de teoría y práctica. De nuevo, *a mayor gloria de Dios*.

En suma, una vez rota la universalidad de la Iglesia católica, las doctrinas protestantes se desarrollaron con la vista puesta en circunstancias particulares y Calvino no fue, desde luego, excepción a esta regla. De ahí la conveniencia de tomar éstas en consideración cuando pretendemos discriminar sus intenciones. Aunque ello implique que no podamos atribuirle responsabilidad en circunstancias que estaban más allá de su alcance: si la disciplina calvinista contribuyó a crear una ética capitalista, claramente no fue intencionado; si algunas de sus doctrinas o instituciones evolucionaron hasta convertirse en democráticas, no podemos decir que Calvino lo pretendiese.

En realidad, si se trata de enjuiciar su intención, no podremos apelar a su biografía, pues sobre la intimidad de su vivencia Calvino siempre permaneció silencioso. La única alternativa, si es que existe, radicaría en apelar a su concepción de la relación entre Dios y su criatura. Probablemente, no pretendió otra cosa que servir a la Voluntad de Dios. Por lo tanto, debemos preguntarnos cómo pudo interpretarla.

Tal fue el punto de partida de este trabajo: la antropología de Calvino, anclada sobre los efectos que sobre nosotros tuvo el pecado, afirma la imposibilidad de conocer el bien expresado en la ley natural y el imperativo de recurrir a la Biblia. Esto es, se niega la raíz de la autonomía en sentido moderno, si se conviene en que ésta nos exige no sólo querer el bien, sino poder conocerlo. No basta, por tanto, con invocar el primado de la conciencia, pues, para paliar su debilidad. Calvino establece los mandatos disciplinares y jurídicos que Iglesia y Estado deben imponer públicamente. En esta antropología se funda el programa práctico delineado en la *Institución* y ejecutado en Ginebra. Y sólo desde ahí cabe intuir cuál pudo ser la percepción de su empresa evangelizadora.

Así las cosas, la posibilidad de secularizar la doctrina calviniana se nos aparece de un modo muy distinto a lo sugerido por Schmitt a propósito de la teología política: el dilema no es ya elegir entre el bien y el mal sin poder justificarlo, sino decidir si estamos en condiciones de optar. De aquí el *teocentrismo* calviniano: ante la imposibilidad de superar nuestra incapacidad gno-

seológica y práctica, nuestra vida moral y política debe ordenarse según la Voluntad divina.

Hemos tratado de mostrar que no era el plan de Calvino servir de fundamento a doctrinas absolutistas ni republicanas. Hemos intentado defender que ni la autonomía moral ni política se encuentran entre sus doctrinas. Quizá otros estudios sobre sus continuadores puedan explicar *de qué modo ideas como éstas resultaron de sus acciones, ya que no de sus planes*, y den un paso más en el estudio de la aportación de Calvino a la Modernidad.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Calvino

Incorporamos a continuación todas las ediciones de los textos calvinianos de las que nos hemos servido en este trabajo. Las ediciones inglesas citadas ocasionalmente en el texto (Beveridge, Battles) se encuentran en la *John Calvin Collection*. Todas las traducciones de Calvino empleadas en las citas son nuestras.

CALVIN, J., *Joannes Calvini opera quae supersunt omnia*, ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Braunschweig, 1863-1900. Edición digital: H.J. Selderhuis (ed.), *Calvini Opera Database* [DVD], Apeldoorn, Instituut voor Reformatieonderzoek, 2005, 1 DVD.

—, *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, 4 vols., París, Librairie Ch. Meyrueis, 1854-1855.

—, *Calvin. Lettres Françaises*, 2 vols., ed. J. Bonnet, París, Ch. Meyrueis, 1894.

—, *Calvin, homme d'Église*, París-Ginebra, Je Sers-Labor et fides, 1936.

—, *Institution de la religion chrestienne*, 4 vols., ed. J. Pannier, París, Belles Lettres, 1961.

—, *Institution de la religion chrestienne*, 5 vols., ed. J.-D. Benoît, París, Vrin, 1957-1963.

—, *Institución de la religión cristiana*, Rijswijk, Fundación de Literatura Reformada, 1967.

—, *Epístola a los Romanos*, Libros Desafio [CRC World Literature Ministries], Grand Rapids (Michigan), 1977.

—, *Calvin. Œuvres Choisies*, ed. O. Millet, París, Gallimard, 1995.

—, *Sermons sur la Genèse*, vols. XI/1 y XI/2, ed. Max Engammare, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 2000.

—, *John Calvin Collection* [CD-ROM], Rio (Wisconsin), Ages Software, 1998, 1 CD-ROM.

Fuentes complementarias

KINGDON, R. (dir.), *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, vols. 1 y 2, Ginebra, Droz, 1996-2001.

— y J.-F. BERGIER (dirs.), *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève au temps de Calvin*, Ginebra, Droz; t. 1.º: 1546-1553 (1964); t. 2.º: 1553-1564 (1962).

Ediciones españolas de autores clásicos

AGUSTÍN DE HIPONA, *De bapt.*, ed. de Pedro Langa (intr. y notas) y Santos Santamarta (trad.): *Tratado sobre el bautismo*, en *Obras de san Agustín. Escritos antidonatistas (1.º)*, vol. 32, Madrid, BAC, 1988.

—, *De civ. Dei*, ed. de F.J. Morán, *La ciudad de Dios*, *Obras de san Agustín*, vol. 16, Madrid, BAC, 1958.

—, *De lib. arb.*, ed. de E. Seijas, OSA: *Del libre albedrío*, en *Obras de san Agustín*, vol. 3, Madrid, BAC, 1951.

CICERÓN, *De legibus*, ed. de J. Guillén: *Sobre la república/sobre las leyes*, Madrid, Tecnos, 1999.

—, *De republica*, ed. de J. Guillén: *Sobre la república/sobre las leyes*, Madrid, Tecnos, 1999.

CUSA, N. de, *De concordantia catholica*, ed. de J.M.ª de Alejandro: *De concordancia católica o sobra la unión de los cristianos*, Madrid, CEPC, 1987.

DANTE, *Monarchia*, ed. de L. Robles y L. Frayle: *La Monarquía*, Madrid, Tecnos, 1992.

—, *Divina comedia*, ed. de G. Petrocchi y L. Mtez. de Merlo: *La Divina Comedia*, Madrid, Cátedra, 1999.

LUTERO, M., *An den christlichen Adel*, ed. de J. Abellán: *A la nobleza cristiana de la nación alemana*, en Lutero, *Escritos Políticos*, Madrid, Tecnos, 1999.

—, *Von der Freiheit*, ed. de Teófanes Egido: *La libertad del cristiano*, en Lutero, *Obras*, Salamanca, Sígueme, 2001.

—, *Von weltlicher Obrigkeit*, ed. de J. Abellán: *Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia*, en Lutero, *Escritos Políticos*, Madrid, Tecnos, 1999.

—, *Tischreden*, ed. y selección de Teófanes Egido: *Charlas de Sobremesa*, en Lutero, *Obras*, Salamanca, Sígueme, 2001.

MARSILIO DE PADUA, *Defensor Pacis*, ed. de L. Martínez Gómez: *El defensor de la paz*, Madrid, Tecnos, 1989.

OCKHAM, *Breviloquium*, ed. de P. Rodríguez Santidrián: *Sobre el gobierno tiránico del papa*, Madrid, Tecnos, 1992.

SÉNECA, *De clementia*, ed. de C. Codoñer: *Sobre la clemencia*, Madrid, Tecnos, 1998.
SUÁREZ, F., *Defensio Fidei*, ed. de J.R. Eguillor: *Defensio fidei/Defensa de la fe*, 4 vols., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1969-1971.
—, *De Iuramento Fidelitatis*, ed. de L. Pereña, V. Abril y C. Baciero, Madrid, CSIC, 1978-1979.
TOMÁS DE AQUINO, *De Regno*, ed. de L. Robles y A. Chueca: *La Monarquía*, Madrid, Tecnos, 1989.
—, *STh*, ed. de los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España: *Suma de Teología*, 5 vols., Madrid, BAC, 1994-1997.
VITORIA, F. de, *De potest. Ecclesiae*, ed. de Teófilo Urdanoz: *Sobre la Potestad de la Iglesia*, en *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, Madrid, BAC, 1960.

Bibliografía general

ABELLÁN, J., «La reforma protestante», en F. Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política*, vol. 2, Madrid, Alianza, 1990, pp. 171-208.
AGUILAR, H.O. (ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, FCE, 2001.
ALBERTZ, H., *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, 2 vols., Madrid, Trotta, 1999.
ALCALÁ, Á. (ed.), *Miguel Servet. Obras completas*, vol. 1, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003.
ALLEGRETTI, J., «"In All this Love will Be the Best Guide": John Calvin on the Christian's Resort to the Secular Legal System», *Journal of Law and Religion*, 9, 1991, pp. 1-16.
ALVAR, J. *et al.*, *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas*, Madrid, Cátedra, 1995.
ARQUILLIÈRE, H.-X., *L'augustinisme politique*, París, Vrin, 1934.
—, *Saint Grégoire VII*, París, Vrin, 1934.
BACKUS, I., «Bucer's View of Roman and Canon Law in his Exegetical Writings and in his Patristic Florilegium», en C. Strohm (ed.), *Martin Bucer und das Recht. Beiträge zum internationalen Symposium vom 1. bis 3. März 2001 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden*, Ginebra, Droz, 2002, pp. 83-99.
—, «Calvin's Concept of Natural and Roman Law», *Calvin Theological Journal*, 38, 2003, pp. 7-26.
BALKE, W., *Calvin and the Anabaptist Radicals*, Eugene (Or.), Wipf & Stock Publishers, 1999.
BASTIT, M., *Naissance de la Loi moderne*, París, PUF, 1999.
BENERT, R. *Inferior Magistrates in Sixteenth-Century Political and Legal Thought*, tesis doctoral inédita, Universidad de Minnesota, 1967.

BERGIER, «Salaires des pasteurs de Genève au XVIe siècle», en VV.AA., *Mélanges d'histoire du XVIe siècle offerts à Henri Meylan*, Ginebra, Droz, 1970, pp. 159-178.

BERMAN, H., *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, México, FCE, 1966.

—, *Law and Revolution: The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Harvard, Belknap Press, 2004.

BIÉLER, A., *Calvin, prophète de l'ère industrielle*, Ginebra, Labor et Fides, 1964.

BLACK, A., *El pensamiento político en Europa 1250-1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

BLOCH, M., *Los reyes taumaturgos*, México, FCE, 1988.

BOHATEC, J., *Calvin und das Recht*, Feudingen in Westfalen, Buchdruckereri u. verlagsanstalt, 1934.

—, *Calvins Lehre von Staat und Kirche, mit besonderer Berucksichtigung des Organismusgedankens*, Breslau, M. & H. Marcus, 1937.

BOURDIN, B. *Jacques VI d'Ecosse-1er d'Anglaterre (1566-1625). Les «deux règnes» et la genèse théologico-politique de l'Etat moderne*, tesis doctoral inédita, Universidad de París IV, 2000.

BOUVIGNIES, I., «Monarchomachie: tyrannicide ou droit de résistance?», en N. Piqué & G. Waterlot (eds.), *Tolérance et Réforme. Éléments pour une généalogie du concept de tolérance*, París, L'Harmattan. 1999, pp. 71-98.

BOUWSMA, W.J., *John Calvin: a Sixteenth-Century Portrait*, Nueva York, Oxford University Press, 1988.

BROWN, P., *Agustín de Hipona*, Madrid, Acento, 2001.

BUIS, R.P., «La communauté du Deutéronome», *L'Anne Canonique*, 21, 1977, pp. 65-74.

BURNS, J.H. (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

— (ed.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

CADIER, J., «Sadolet et Calvin», en VV.AA., *Regards contemporains sur Jean Calvin*, París, PUF, 1965, pp. 239-252.

CARBONNIER, J., «Droit et théologie chez Calvin», *Berner Universitätsschriften*, 13, 1965, pp. 2-15.

—, «La religion, fondement du droit?», *Archives de philosophie du droit*, 38, 1993, pp. 17-21.

CARBONNIER, M., *Le droit de punir chez Calvin*, tesina inédita, Universidad de París, 1970.

—, «Le droit de punir et le sens de la peine chez Calvin», *Revue d'Histoire et Philosophie Religieuses*, 2, 1974, pp. 187-201.

CASTILLO LARA, R., *Coacción eclesiástica y Sacro Romano Imperio*, Turín, Augustae Taurinorum, 1956.

CHENEVIÈRE, M.E., *La pensee politique de Calvin*, Ginebra-París, Editions Je Sers, 1937.
CHOISY, E., *La theocratie a Geneve au temps de Calvin*, Ginebra, C. Eggimann, 1897.
CLEMEN, O. (ed.), *Luthers Werke. Studienausgabe*, 4 vols., Berlín, De Gruyter, 1983.
COLOMER CASANOVA, J. *Causa de Dios y «cosa pública» en Calvino*, tesis doctoral inédita, Facultad de Teología de Barcelona, 1982.
CONGAR, Y., *Eclesiología. Desde san Agustín a nuestros días*, Madrid, B.A.C., 1976.
COTTRET, B., *Calvin: biographie*, París, Payot & Rivages, 1998.
COURVOISIER, J., «La dialectique dans l'Ecclésiologie de Calvin», en VV.AA., *Regards contemporains sur Jean Calvin*, París, PUF, 1965, pp. 86-101.
CRAIG, H., «The Geneva Bible as a Political Document», *The Pacific Historical Review*, 7, 1938, pp. 40-49.
CROUZET, D., *Jean Calvin. Vies parallèles*, París, Fayard, 2000.
DAVIS, K.R., «No Discipline, no Church: An Anabaptist Contribution to the Reformed Tradition», *Sixteenth Century Journal*, 13, 1982, pp. 43-58.
DE RYKE, B., «L'apport augustinien: Augustin et l'augustinisme politique», en A. Renaut (dir.), *Naissances de la modernité*, París, Calmann-Lévy, 1999.
DESMONS, É. *Mourir pour la patrie?*, París, PUF, 2001.
DICKENS, A.G., y J. TONKIN, *The Reformation in Historical Thought*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1985.
DOUMERGUE, E., *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*, 7 vols., Lausana, Georges Bridel et Cie., 1899-1927.
DOWEY, E.A., «The Third Use of the Law in Calvin's Theology», *Social Progress*, 49, 1958, pp. 20-27.
—, *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1994.
DUFOUR, A., «Le mythe de Genève au temps de Calvin», *Revue Suisse d'Histoire*, 9, 1959, pp. 498-518.
EISENDSTADT, S. (ed.), *The Protestant Ethic and Modernization; a Comparative View*, Nueva York, Basic Books, 1968.
ELWOOD, C., *The Body Broken. The Calvinist Doctrine of the Eucharist and the Symbolisation of Power in Sixteenth-Century France*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
ENGAMMARE, M., «Calvin monarchomaque? Du soupçon à l'argument», *Archiv fur Reformationgeschichte*, 89, 1998, pp. 207-228.
EVANS, G.R., *Law and Theology in the Middle Ages*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002.
FETSCHER, I., *La tolerancia*, Barcelona, Gedisa, 1995.
FIGGIS, J., *El derecho divino de los reyes*, México, FCE, 1970.

—, *Studies of Political Thought: From Gerson to Grotius (1414-1625)*, Londres, Thoemmes Press, 1998.

FITZGERALD, A.D. (dir.), *San Agustín a través del tiempo*, Burgos, Monte Carmelo, 2001.

FORRESTER, D., «Martín Lutero y Juan Calvino», en L. Strauss & J. Cropsey (eds.), *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 2001, pp. 305-339.

FOSTER, H.D., «Calvin's Programme for a Puritan State in Geneva», *Harvard Theological Review*, 1, 1908, pp. 391-434.

FRAENKEL, P., «Quelques observations sur le «Tu es Petrus» chez Calvin, au colloque de Worms en 1540 et dans l'Institution de 1543», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 27, 1965, pp. 607-625.

FRAIJÓ, M., *A vueltas con la religión*, Madrid, EVD, 1998.

FUCHS, E., «Théologie politique de Calvin», *Recherches de Science Religieuse*, 62, 1974, pp. 243-258.

—, *La morale selon Calvin*, París, CERF, 1986.

FUDGE, Th., «Icarus of Basel? Oecolampadius and the Early Swiss Reformation», *Journal of Religious History*, 21, 1997, pp. 268-284.

GABEREL, J., *Histoire de l' église de Genève depuis le commencement de la réformation jusqu'à nos jours*, 3 vols., Ginebra, J. Cherbuliez, 1853-1862.

GALLEGO BLANCO, E. (ed.), *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1973.

GALLICET CALVETTI, C., *Sebastiano Castellio. Il riformato umanista contro il riformatore Calvino*, Milán, Vita e Pensiero, 1989.

GANOCZY, A., *Calvin, théologien de l'Église et du ministère*, París, CERF, 1964.

GARCÍA PELAYO, M., *El reino de Dios, arquetipo político*, Madrid, Revista de Occidente, 1959.

GAUDEMET, J., *Église et cité. Histoire du droit canon*, París, Montchrestien, 1994.

—, *La doctrine canonique médiévale*, Londres, Variorum, 1994.

GILSON, E., *Las metamorfosis de La ciudad de Dios*, Madrid, Rialp, 1965.

—, *Dante y la filosofía*, Pamplona, Eunsa, 2004.

GINZO, A., *Protestantismo y filosofía. La recepción de la Reforma en la filosofía alemana*, Madrid, Universidad de Alcalá, 2000.

GISEL, P. (dir.), *Encyclopedie du protestantisme*, París, Cerf, 1995.

GÓMEZ CAFFARENA, J., *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Cristiandad, 1983.

—, «La filosofía de la religión de I. Kant», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 179-206.

GÓMEZ-HERAS, J.M.ª, *Religión y Modernidad. La crisis del individualismo religioso: de Lutero a Nietzsche*, Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1986.

GONZÁLEZ MONTES, A., *Reforma luterana y tradición católica*, Salamanca, Universidad Pontifica de Salamanca, 1987.

GORDON, B., *The Swiss Reformation*, Manchester, Manchester University Press, 2002.

GOYAU, G., *Une ville-église, Genève*, 2 vols., París, Perrin et Cie, 1919.

GRANT SHOENBERGER, C., «The Development of the Lutheran Theory of Resistance», *Sixteenth Century Journal*, 8, 1977, pp. 61-76.

GROSHENS, J.-C., *Les institutions et le régime juridique des cultes protestantes*, París, R. Pichon & R. Durand-Auzias, 1957.

HAMMAN, A., *La doctrine de l'Église et de l'Etat chez Occam: Etude sur le Breviloquium*, París, éd. Franciscaines, 1942.

HAMMANN, G., *Entre la secte et la cité: le projet d'Eglise du réformateur Martin Bucer (1491-1551)*, Ginebra, Labor et Fides, 1984.

HANCOCK, R.C., *Calvin and the Foundation of Modern Politics*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1989.

HESSELINK, I.J., *Calvin's Concept of the Law*, Allison Park, Pa., Pickwick Publications, 1992.

HILLERBRAND, H.J. (ed.), *Oxford Encyclopedia of the Reformation*, 4 vols., Oxford, Oxford University Press, 1996.

HÖPFL, H., *The Cristian Polity of John Calvin*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

HUFTIER, M., «Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin», *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 33, 1966, pp. 187-281.

JAY ABRAY, L., *The People's Reformation. Magistrates, Clergy, and Commons in Strasbourg 1500-1598*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1985.

JEDIN, H. (ed.), *Manual de Historia de la Iglesia*, 6 vols., Barcelona, Herder, 1966-1978.

KAMEN, H., *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1987.

KANTOROWICZ, E., «Pro patria mori in Medieval Political Thought», *American Historical Review*, 56, 1951, pp. 472-492.

—, *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, Alianza, 1985.

—, *Oeuvres*, París, Gallimard, 2000.

KERN, F., *Derechos del rey y derechos del pueblo*, Madrid, Rialp, 1955.

KINGDON, R.M., *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France. 1555-1563*, Ginebra, Droz, 1956.

—, «Calvinism and Democracy: Some Political Implications of Debates on French Reformed Church Government, 1562-1572», *American Historical Review*, 69, 1964, pp. 393-401.

—, *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement, 1564-1572*, Madison, University of Wisconsin Press, 1968.

—, «The Deacons of the Reformed Church in Calvin's Geneva», en VV.AA., *Mélanges d'histoire du XVIe siècle offerts à Henri Meylan*, Ginebra, Droz, 1970, pp. 81-90.

—, «The Control of Morals in Calvin's Geneva», en L.P. Buck y J.W. Zophy (eds.), *The Social History of the Reformation*, Columbus, Ohio State University Press, 1972, pp. 3-16.
—, «Peter Martyr Vermigli and the Marks of the True Church», en F.F. Church & T. George (eds.), *Continuity and Discontinuity in Church History*, Leiden, E.J. Brill, 1979, pp. 198-214.
—, «John Calvin's Contribution to Representative Government», en P. Mack & M.C. Jacob (eds.), *Politics and culture in early modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 183-198.
—, *Adultery and divorce in Calvin's Geneva*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994.
KUHR, O., «Calvin and Basel: The significance of Oecolampadius and the Basel Discipline Ordinance for the Institution of Ecclesiastical Discipline in Geneva», *Scottish Bulletin of Evangelical Theology*, 1998, pp. 19-33.
LAGARDE, G. de, *La naissance de l'esprit laïque*, Lovaina-París, Nauwelaerts, 1956.
LAMBERT, T.A., *Preaching, Praying and Policing the Reform in Sixteenth Century Geneva*, Ann Arbor, Michigan, University Microfilms International, 2000.
LARRIBA, J., *Eclesiología y antropología en Calvino*, Madrid, Cristiandad, 1975.
LE GAL, P., *Le droit canonique dans la pensee dialectique de Jean Calvin*, Friburgo, Editions universitaires, 1984.
LECERF, A., *Le determinisme et la responsabilite dans le systeme de Calvin*, París, Henri Jouve, 1895.
LÉONARD, E.G., *Historia general del protestantismo*, 4 vols., Madrid, Península, 1967.
L'HOUR, J., «Une législation criminelle dans le Deutéronome», *Biblica*, 44, 1963, pp. 1-28.
LLOYD, H., «Calvin and the Duty of Guardians to Resist», *Journal of Ecclesiastical History*, 32, 1981, pp. 65-67.
LÓPEZ FERNÁNDEZ, J., *Ley, Evangelio y Derecho canónico en Francisco de Vitoria*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1981.
LORTZ, J., *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, 2 vols., Madrid, Cristiandad, 1982.
MARAVALL, J.A., *Estudios de Historia del pensamiento español*, 3 vols., Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 2001.
MARKUS, R., *Saeculum: History and Society in the Theology of Saint Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
MARTÍNEZ DE VELASCO, L., *Idealismo crítico e inmanencia en el pensamiento kantiano*, Madrid, Orígenes, 1986.
—, *Imperativo moral como interés de la razón*, Madrid, Orígenes, 1987.
—, *Hechos y valores, una reivindicación de la conciencia*, Madrid, Argés, 2000.

MCALEER, G., «Giles of Rome on Political Authority», *Journal of the History of Ideas,* 60, 1999, pp. 21-36.
MCCOY, C. y S. BAKER, *Fountainhead of Federalism. Heinrich Bullinger and the Convenantal Tradition,* Lousville (Ky), Westminster/John Knox Press, 1991.
MCGRADE, A.S., «Natural Law and Moral Omnipotence», en P.V. Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 273-301.
—, *The Political Thought of William Ockham,* Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
MCGRATH, A.E., *A life of John Calvin: a study in the shaping of Western culture,* Oxford, Blackwell, 1995.
MCKIM, D., *The Cambridge Companion to John Calvin,* Cambridge, Cambridge U.P., 2004.
MCNEILL, J., «Natural Law in the Teaching of the Reformers», *Journal of Religion,* 26, 1942, pp. 168-182.
—, «The Democratic Element in Calvin's Thought», *Church History,* 18, 1949, pp. 153-171.
MENTZER, R., «Disciplina nervus ecclesiae: The Calvinist Reform of Nîmes», *Sixteenth Century Journal,* 18, 1987, pp. 89-116.
—, «Le Consistoire et la pacification du monde rural», *Bulletin de la Societé de l'Histoire du Protestantisme Français,* 135, 1989, pp. 373-389.
— (ed.), *Sin and the Calvinists: morals control and the consistory in the Reformed tradition,* Kirksville (Mo.), Sixteenth Century Journal Publishing, 1994.
MESNARD, P., *El desarrollo de la Filosofía Política en el siglo XVI,* México, Universidad de Puerto Rico, 1956.
MILLET, O., «Le premier Catéchisme de Genève (1537/1538) et sa place dans l'œuvre de Calvin», en M.-M. Fragonard & M. Peronnet (eds.), *Catéchisme et Confessions de foi: Actes du VIIIe colloque Jean Boisset,* Montpellier, Université Paul Valery, 1995, pp. 209-229.
MOCHI ONORY, S., *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato,* Milán, Vita e Pensiero, 1951.
MÖHLE, H., «Scotus's Theory of Natural Law», en Th. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus,* Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
MONHEIT, M.L., «Guillaume Budé, Andrea Alciato, Pierre De L'Estoile: Renaissance Interpreters of Roman Law», *Journal of the History of Ideas,* 58, 1997, pp. 21-40.
—, «Young Calvin, Textual Interpretation and Roman Law», *Bibliothèque d'humanisme et renaissance,* 59, 1997, pp. 263-282.
MONTER, W., «De l'Évêché à la Rome protestante», en P. Guichonet (ed.), *Histoire de Genève,* Toulouse, Privat, 1974, pp. 119-183.
—, *Calvin's Geneva,* Huntington (N.Y.), R.E. Krieger, 1975.

MOREAU, P.-F., «Calvin et la tolérance», en N. Piqué & G. Waterlot (eds.), *Tolérance et Réforme. Éléments pour une généalogie du concept de tolérance*, París, L'Harmattan, 1999, pp. 31-43.

—, «Calvin: fascination et critique du stoïcisme», en P.-F. Moreau (ed.), *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, París, Albin Michel, 1999, pp. 51-64.

MÜLLER, D., *Jean Calvin. Puissance de Loi et limite du Pouvoir*, París, Michalon, 2001.

NAPHY, W.G., *Calvin and the consolidation of the Genevan Reformation*, Manchester- Nueva York, Manchester University Press.

NEDERMAN, C., «Constitutionalism —medieval and modern: against neo-figgisite orthodoxy (again)», *History of Political Thought*, 17, 1996, pp. 179-194.

NEGRETE, E., «La realeza de Cristo según san Agustín», *Religión y cultura*, 14, 1931, pp. 161-178 y 331-350.

NELSON BURNETT, A., «Church Discipline and Moral Reformation in the Thought of Martin Bucer», *Sixteenth Century Journal*, 22, 1991, pp. 439-456.

—, *The Yoke of Christ. Martin Bucer and Christian Discipline*, Kirksville (Mo.), Sixteenth Century Journal, 1994.

NIESEL, W., *The Theology of Calvin*, Filadelfia, Westmister, 1956.

OAKLEY, F., «Celestial Hierarchies Revisited: Walter Ullmann's Vision of Medieval Politics», *Past and Present*, 60, 1973, pp. 3-48.

—, «"Anxieties of influence": Skinner, Figgis, Conciliarism and early modern constitutionalism», *Past & Present*, 151, 1996, pp. 60-110.

OBERMAN, H., *Lutero: un hombre entre Dios y el diablo*, Madrid, Alianza, 1992.

—, F.A. JAMES (eds.), *Via Augustini: Augustine in the Later Middle Ages, Renaissance, and Reformation*, Leiden-Nueva York, Brill, 1991.

PALMER, T.P., *John Calvin's view of the Kingdom of God*, Ann Arbor (Michigan), University Microfilms International, 1988.

PARKER, T.H.L., *John Calvin, a Biography*, Filadelfia, Westminster Press, 1975.

PENNINGTON, K., *Popes and Bishops: The Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Filadelfia, University of Pennsylvania, 1984.

PETERSON, E., *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 1999.

POTTER, M.L., «The «Whole Office of the Law» in the Theology of John Calvin», *Journal of Law and Religion*, 3, 1985, pp. 117-139.

POZO, C., *Catolicismo y protestantismo como sistemas teológicos*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975.

PRODI, P., *Il sovrano pontifice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bolonia, Il Mulino, 1982.

QUILLET, J., *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, París, 1970.

RENOUX ZAGAMÉ, M.-F., *Origines théologiques du concept moderne de propiété*, Ginebra-París, Droz, 1987.
—, *Du droit de Dieu au Droit de l'homme*, París, PUF, 2003.
REY MARTÍNEZ, F., «La ética protestante y el espíritu del constitucionalismo. La impronta calvinista del constitucionalismo norteamericano», en VV.AA., *La Democracia Constitucional. Estudios en homenaje al profesor Francisco Rubio Llorente*, Madrid, Congreso de los Diputados, Tribunal Constitucional, Universidad Complutense, Fundación Ortega y Gasset y Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, pp. 3-55.
REYMOND, B., *Entre la grâce et la loi. Introduction au droit ecclésial protestant*, Ginebra, Labor et Fides, 1992.
RILLIET, J., *Calvin, 1509-1564*, París, Fayard, 1963.
RIVERA, A., *Republicanismo calvinista*, Murcia, Res Publica, 1999.
RIVIÈRE, J., *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Lovaina-París, Honoré Champion, 1926.
RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., *Crítica de la razón ucrónica*, Madrid, Tecnos, 1992.
ROGET, A., *Histoire du peuple de Geneve, depuis la Reforme jusqu'a l'Escalade*, 6 vols., Ginebra, John Jullien, 1870.
ROUSSEL, B., «Jean Calvin conseiller de ses contemporains: de la correspondance à la légende», en O. Millet (ed.), *Calvin et ses Contemporains*, Ginebra, Droz, 1988, pp. 195-212.
—, «"Ensevelir honnestement les corps": Funeral Corteges and Huguenot Culture», en R. Mentzer & A. Spicer (eds.), *Society and Culture in the Huguenot World, c. 1559-1685*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 193-208.
SCHMITT, C., *La dictadura*, Madrid, Alianza, 1999.
SCHNEEWIND, J., *The Invention of Autonomy*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1998.
SIGMUND, P.E., «Law and Politics», en N. Kretzman & E. Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 217-231.
SIMONIS, W., «Heilsnotwendigkeit der Kirche und Erbsünde bei Augustinus», *Theologie und Philosophie*, 43, 1968, pp. 481-501.
SKINNER, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, 2 vols., México, FCE, 1986.
—, *Visions of Politics 1. Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
SOUTO, J.A., *La noción canónica de oficio*, Pamplona, Eunsa, 1971.
STEIN, P., «Calvin and the Duty of Guardians to Resist: a Comment», *Journal of Ecclesiastical History*, 32, 1981, pp. 69-70.
STREHLE, S., *Calvinism, Federalism and Scholasticism*, Berna, Peter Lang, 1988.

STROHL, H., «Le droit à la résistance d'après les conceptions protestantes», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 5, 1930, pp. 126-144.
TAUBES, J., *La théologie politique de Paul*, trad. de M. Köller & D. Séglard, París, Seuil, 1996.
—, *En divergent accord. À propos de Carl Schmitt*, trad. de P. Ivernel, París, Payot & Rivage, 2003.
TIERNEY, B., *Foundations of Conciliar Theory*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1955.
—, *Law and Constitutional Thought in the Middle Ages*, Londres, Variorum, 1979.
—, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought (1150-1650)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
—, *The Idea of Natural Rights*, Atlanta, Wm.B. Eerdmans Publishing Co, 1997.
TOURN, G., «Calvino politico», en P. Adamo *et al.* (eds.), *Modernitá politica e protestantesimo*, Turín, Claudiana, 1994, pp. 15-79.
TRUYOL I SERRA, A., *El derecho y el Estado en san Agustín*, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1944.
TURCHETTI, M., *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, París, P.U.F., 2001.
ULLMANN, W., *Medieval Papalism. The Political Theories of the Medieval Canonists*, Londres, Methuen, 1949.
—, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, Londres, Methuen, 1950.
—, «Calvin and the Duty of Guardians to Resist: a further Comment», *Journal of Ecclesiastical History,* 32, 1981, pp. 499-501.
—, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1985.
VAN STAM, F.P., «Le livre de Pierre Caroli de 1545 et son conflit avec Calvin», en O. Millet (ed.), *Calvin et ses contemporains. Actes du colloque de Paris 1995*, Ginebra, Droz, 1998, pp. 22-42.
VANNESTE, A., *Le dogme du péché originel*, Lovaina-París, Nauwelaerts, 1971.
VILLEY, M. *Histoire de la philosophie du droit: La formation de la pensée juridique moderne. La renaissance humaniste et le droit*, curso mimeografiado, París, Biblioteca Universitaria Cujas, 1964.
—, *La formation de la pensée juridique moderne*, París, Montchrestien, 1968.
VINAY, V., «La chiesa nella polemica fra il card. Sadoleto e Giovanni Calvino alla luce del movimento ecumenico dei nostri giorni», *Protestantesimo,* 19, 1964, pp. 193-213.
VINCENT, G., *Exigence ethique et interpretation dans l'oeuvre de Calvin*, Ginebra, Labor et fides, 1984.

VV.AA., *La potestad de la Iglesia [VII Semana de Derecho Canónico]*, Barcelona, Juan Flors, 1960.
—, *Tout pouvoir vient de Dieu*, Montpellier, Sauramps, 1993.
WALLACE, R.S., *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, Edimburgo, Oliver and Boyd, 1959.
WANNEGFELEN, T., *Ni Rome ni Genève: Des fidèles entre deux chaires en France au XVIéme siècle*, París, H. Champion-CNRS, 1997.
WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2003.
WENDEL, F., *L'Église de Strasbourg. Sa constitution et son organisation 1532-1535*, París, PUF, 1942.
—, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, París, Presses Universitaires de France, 1950.
—, *Martin Bucer*, Estrasburgo, Société Pastorale de Strasbourg, 1951.
WERNICKE, M., «Los agustinos y la Reforma», *Revista agustiniana*, 24, 1983, pp. 321-340.
WITTE, J., «The Three Uses of the Law: a Protestant Source of the Purposes of Criminal Punishment?», *Journal of Law and Religion*, 10, 1994, pp. 433-465.
—, «Moderate Religious Liberty in the Theology of John Calvin», *Calvin Theological Journal*, 31, 1996, pp. 359-403.
—, *Law and Protestantism. The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
WOLIN, S., *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001.
ZWEIG, S., *Castellio contra Calvino. Conciencia contra violencia*, Barcelona, El Acantilado, 2000.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE DE CONCEPTOS

ÍNDICE

PARTE II
CALVINO COMO REFORMADOR

PARTE III
CALVINO COMO POLÍTICO

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

PENSAMIENTO CRÍTICO • PENSAMIENTO UTÓPICO

Serie dirigida por José GÓMEZ CAFFARENA,
† José M. MARDONES y Reyes MATE

La Filosofía de la Religión es la reflexión filosófica aplicada al fenómeno religioso. Bajo su consideración caen las cuestiones epistemológicas y metodológicas acerca del objetivo a estudiar —la religión—, como el carácter propio que define lo religioso. Tampoco están fuera de su preocupación el análisis del sentido de los términos empleados por el creyente, su coherencia lógica o la racionalidad de sus intentos por justificar su creencia. La exploración filosófica abarca desde las consideraciones sobre la posibilidad misma de la experiencia religiosa hasta el análisis de su lenguaje, creencias y prácticas.

Aunque desde los orígenes mismos la filosofía se ocupa de la religión, sin embargo no se puede hablar de una Filosofía de la Religión hasta la edad moderna. Algunos sitúan en Hume el nacimiento propiamente de la Filosofía de la Religión, otros gustarían de comenzar con Spinoza o retrasarlo hasta Kant; de lo que no queda duda es de que la Filosofía de la Religión es un fenómeno moderno y occidental. Prácticamente está presente, con mayor o menor desarrollo, en casi todos los pensadores modernos. De aquí que un pensamiento que se quiera atento a su historia y problemática no pueda desentenderse de las cuestiones de la Filosofía de la Religión. Es una parte importante del pensamiento moderno y de toda reflexión que aborde con hondura los problemas del hombre y la cultura.

La presente serie se inserta, así, como un complemento necesario a las demás colecciones sobre pensamiento crítico, filosofía de la ciencia o de la política. Queremos llenar un hueco que presenta nuestra tradición hispánica, al no ofrecer un ámbito propio para este tipo de reflexión. Lo hacemos conscientes de que en el momento actual algo está cambiando y desde la misma Universidad se comienza a impulsar este tipo de estudios.

Nuestra propuesta va dirigida a autores hispánicos de allende y aquende el océano, pero tampoco estamos cerrados a otras aportaciones que nos parezca relevante y oportuno ofrecer al lector en castellano, es decir, a todos los interesados por la reflexión seria y rigurosa sobre el fenómeno religioso, sean creyentes o no, estudiosos de la teología y las ciencias humanas y sociales, así como de las denominadas ciencias duras. Estamos convencidos de que a todos les interesa y conviene el conocimiento y atención a la reflexión filosófica sobre la religión.

Títulos aparecidos en esta serie

José GÓMEZ CAFFARENA
y José M. MARDONES (Coords.)
Cuestiones epistemológicas.
Materiales para una filosofía de la religión. I

La tradición analítica.
Materiales para una filosofía de la religión. II

Estudiar la religión.
Materiales para una filosofía de la religión. III

Enrique ROMERALES (Ed.)
Creencia y racionalidad.
Lecturas de filosofía de la religión

José M. MARDONES
El discurso religioso de la modernidad.
Habermas y la religión

Johannes Baptist METZ
Por una cultura de la memoria
Pres. y epíl. R. Mate

Juan Carlos SCANNONE
Religión y nuevo pensamiento.
Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina

Reyes MATE
José A. ZAMORA (Eds.)
Nuevas teologías políticas.
Pablo de Tarso en la construcción de Occidente

Marta GARCÍA ALONSO
La teología política de Calvino